UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01319182 0

ÉTUDES FOLKLORIQUES

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

En vente à la même librairie

Contes populaires de Lorraine comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers et précédés d'un essai sur l'origine et la propagation des contes populaires européens. 2 vol. in-8° raisin . . . . . **18 fr.**

Ouvrage couronné par l'Académie française.

Les Contes indiens et l'Occident. Petites Monographies folkloriques à propos de contes maures recueillis à Blida par M. Desparmet. 1 vol. in-8 raisin, 612 pages. . . . . **20 fr.**

Ouvrage posthume.

AnF
C8354e

Emmanuel COSQUIN
CORRESPONDANT DE L'INSTITUT
(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)

ÉTUDES FOLKLORIQUES

RECHERCHES
SUR
LES MIGRATIONS DES CONTES POPULAIRES
ET
leur point de départ

369135
17. 7. 39

PARIS
LIBRAIRIE ANCIENNE HONORÉ CHAMPION
ÉDOUARD CHAMPION
5, quai Malaquais, 5
1922
Tous droits réservés

SEEN BY
PRESERVATION
SERVICES
1992

NOTE

Ces études devaient, dans l'intention d'Emmanuel Cosquin, être revues par lui avant d'être réunies en volume. Il voulait les compléter, en refondre même certaines, d'après les documents nouveaux qu'il avait recueillis.

La mort ne lui a pas permis de faire ce travail.

On pourra se donner quelque idée de ce qu'il avait en projet, en lisant l'extrait suivant d'une lettre de lui, du 12 mars 1913, dans laquelle, s'excusant de ne pouvoir entreprendre une édition annotée des contes de Perrault, que lui demandait M. Édouard Champion, il lui écrivait :

« ... Ce à quoi je dois consacrer toutes mes forces, c'est la préparation de cet ouvrage dans lequel je réunirais, en les refondant parfois et en les complétant toujours, mes travaux folkloriques épars çà et là. J'y joindrais une introduction et, de plus (ce qui, à mes yeux, serait très important), un *Memento du folkloriste*, qui donnerait, avec des renvois précis, toute la quintessence doctrinale du livre. C'est là une grosse affaire, à laquelle je me mettrai dès que seront terminés quelques articles pour lesquels j'ai pris des engagements. »

Il a semblé que, telles qu'elles sont, ces études, auxquelles on n'a rien voulu changer, peuvent être lues avec profit par les personnes qui s'occupent de la question des contes populaires.

Emmanuel Cosquin a laissé une grande quantité de notes, prises, les unes dans l'intention de compléter les présentes études, les autres en vue de travaux futurs.

Ces notes, qu'il n'a pas eu le temps d'utiliser, on les trouvera à l'Institut catholique de Paris, rue de Vaugirard, 74, avec sa bibliothèque folklorique.

LES CONTES POPULAIRES

ET

LEUR ORIGINE

(Mémoire lu au 3e Congrès scientifique international des Catholiques tenu à Bruxelles du 3 au 8 septembre 1894)

Dans l'immense domaine de la littérature, plus d'une région a longtemps attendu ses explorateurs, notamment tout un pays qui, jusqu'à notre époque, ne figurait d'aucune façon sur la carte officielle, pas même sous le titre de *terra incognita*. Quelques voyageurs s'y étaient pourtant aventurés, et ils en avaient rapporté des produits curieux : au second siècle de notre ère, Apulée y avait trouvé la charmante « fable » de *Psyché* ; à la fin du dix-septième siècle, Charles Perrault, Mme d'Aulnoy y avaient cueilli ces jolies fleurs agrestes, *Cendrillon*, le *Chat Botté* et le reste des *Histoires ou Contes du temps passé*, la *Belle aux cheveux d'or*, l'*Oiseau bleu* et les autres *Contes des fées*. Mais la provenance de ces petits récits était, en général, si peu connue que bien des gens en attribuaient l'invention aux *éditeurs*, aux *arrangeurs*.

On en était là quand, en 1810, parut, à Gœttingue, une collection de contes recueillis de la bouche de paysans et surtout de paysannes de la Hesse et d'autres contrées allemandes par deux savants, philologues de premier ordre, Jacques et Guillaume Grimm. Le succès du livre fut grand, et l'impulsion se trouva donnée à des travaux du même genre : depuis ce temps, on a vu recueil sur recueil de contes populaires se former chez tous les peuples européens ; l'Asie, l'Afrique ont été mises aussi à contribution. Mais alors s'est révélé un fait de nature à surprendre : en comparant entre eux ces divers recueils provenant de tant de peuples différents de mœurs et de langage,

on a constaté que, de la Bretagne ou du Portugal à l'Annam, de la Sibérie à l'Inde ou à l'Abyssinie, il existait tout un même répertoire de contes, merveilleux ou plaisants. Et non seulement on y trouvait un fonds commun d'idées, des éléments identiques, mais cette identité s'étendait à la manière dont ces idées étaient mises en œuvre et dont ces éléments étaient combinés. Les différences étaient toutes superficielles, simples variations de costume.

Tout un champ nouveau d'investigations littéraires s'ouvrait donc d'une manière inattendue ; on l'a baptisé, il n'y a pas bien longtemps, du nom très général de *folk-lore*, mot anglais nouvellement forgé et qui comprend tout ce qui touche à la vie populaire, contes, légendes, proverbes, usages, superstitions. Quoi qu'il en soit du nom, ce pays du *folk-lore* présentait, lui aussi, dès le jour où il avait été un peu exploré, son problème, sa *question des sources du Nil* : quelle était, en effet, l'origine de ces contes partout si ressemblants ?

* * *

Mais avant d'aller plus loin, il ne sera sans doute pas superflu de donner tout au moins une légère idée de ces ressemblances étonnantes.

Une dame anglaise, Miss Roalfe Cox, a publié, l'an dernier, un gros volume où, aidant ses lectures personnelles de renseignements fournis par de nombreux correspondants, elle a réuni les analyses de tous les contes populaires actuellement recueillis qui se rapportent au type de *Cendrillon*, et aussi à celui de *Peau d'Ane* : ces deux types de contes, en effet, ont, par certains points, une véritable analogie, et leurs éléments respectifs se combinent parfois pour former ce que l'on peut appeler des types intermédiaires. Miss Cox a fait ainsi une gerbe de près de trois cent cinquante contes de tous pays (1).

Parcourons ensemble ce volume, en nous arrêtant surtout sur les contes du type de *Peau d'Ane*, mais sans nous interdire le droit de faire de petites excursions sur le domaine de *Cendrillon*, si voisin de l'autre. Je serai — je tiens à le dire d'avance — systématiquement incomplet ; autrement, je serais infini (2).

Rappelons d'abord les principaux traits du conte de *Peau d'Ane :*

(1) *Cinderella*, by Marian Roalfe Cox (un volume, publié par la *Folk-Lore Society*, Londres, 1893).

(2) Dans l'intérêt de la brièveté, je ne transcrirai qu'exceptionnellement le titre des collections dont font partie les contes que j'aurai à mentionner. On trouvera ces titres tout au long en se reportant, soit, quand j'indiquerai des numé-

Un roi a promis à la reine mourante de ne se remarier qu'avec une femme remplissant telles conditions ; or, il se trouve que sa fille seule les remplit ; le roi déclare qu'il l'épousera. Pour échapper à cette union criminelle, la princesse feint d'abord d'y consentir, mais seulement si le roi lui donne certains objets qui semblent impossibles à fabriquer. Le roi ayant réussi à se les procurer, elle s'enfuit sous un déguisement qui la fait paraître une créature à peine humaine ; elle se réfugie, toujours déguisée, dans le palais d'un jeune prince où elle remplit les offices les plus bas, et, finalement, une bague, mise par elle dans un gâteau, permet au prince de découvrir ce qu'est en réalité la prétendue servante.

Telle est la trame ; examinons quelques endroits du tissu.

L'introduction du conte, d'abord. Dans notre conte français de *Peau d'Ane*, que Perrault a recueilli de la bouche de quelque paysanne, et rimé en 1694, la reine, mère de l'héroïne, a fait promettre, en mourant, au roi de ne se remarier qu'avec une femme plus belle qu'elle-même. Or, la princesse seule est plus belle que sa mère. De là, le dessein détestable du roi. — « Plus belle », c'est un peu vague. Aussi, presque tous les autres contes du même type ont-ils ici quelque chose de plus précis. (Et c'est, soit dit en passant, une première indication, avant tant d'autres, qu'ils ne dérivent pas du livre de Perrault.)

Ainsi, dans un conte allemand de la Hesse (Miss Cox, n° 161), la reine fait promettre à son mari de n'épouser qu'une femme aussi belle qu'elle-même, et *qui ait d'aussi beaux cheveux d'or ;* dans un conte napolitain (n° 147), la défunte reine avait également des cheveux d'or.

Mais, le plus souvent, dans les contes de ce type, la promesse faite par le roi est de n'épouser que la femme au doigt de laquelle ira l'*anneau* de la reine. Ce trait se rencontre à la fois en Sicile (n°s 159, 186), en Russie (n°s 171, 172), en Norvège (n° 181), en Portugal (n° 184), chez les Grecs de Smyrne (n° 167), etc.

Ailleurs, ce sont les *vêlements* de la feue reine que doit pouvoir mettre celle qu'épousera le roi. Ce détail est commun à un second conte grec moderne de Smyrne (n° 176) et à un conte écossais (n° 151). — Ailleurs encore, il s'agit des *souliers* de la défunte. Ce dernier trait, que nous offrent deux contes italiens (n°s 134, 150) et un conte

ros, aux numéros du recueil de Miss Cox, soit quand je donnerai un nom d'auteur, à l'index bibliographique placé à la fin du second volume de mes *Contes populaires de Lorraine* (Paris, librairie Vieweg [actuellement librairie Champion], 1886).

albanais (nº 158), nous le retrouvons en Asie, chez les populations syriennes de la Mésopotamie. Dans ce conte syriaque (nº 189), comme dans tous les contes européens où figure l'objet ayant appartenu à la reine, l'essai de cet objet est fait sans succès à toutes les filles du pays, et c'est ensuite que l'héroïne l'essaie innocemment, et il lui va à ravir ; alors le père déclare qu'il l'épousera.

Enfin, dans un conte arabe du Caire qui a échappé aux recherches de Miss Cox, il n'est pas question des souliers, mais, — détail bien oriental, — de l'anneau de jambe de la feue reine (1).

Vous rappelez-vous les trois robes, couleur du temps, couleur de la lune et couleur du soleil, que, dans *Peau d'Ane*, la princesse demande successivement à son père, avant de consentir au mariage, croyant qu'il sera impossible de lui procurer ces merveilles ? Dans nombre de contes de ce type, recueillis dans toutes sortes de pays, l'héroïne fait des demandes analogues. Ainsi, dans un conte petit-russien (nº 153), elle dit d'abord qu'elle voudrait avoir une robe comme l'aurore, puis comme la lune, puis comme le soleil ; dans un conte grec moderne de Smyrne (nº 176), il faut, sur la première robe, le ciel avec ses étoiles ; sur la seconde, la campagne avec ses fleurs ; sur la troisième, la mer avec ses poissons.

Quant à l'objet bizarre d'habillement que la princesse demande en dernier lieu à son père, je constate que la peau de l'âne aux écus d'or, qu'endosse la princesse, ne figure guère que dans le conte de Perrault. Ce n'est pas que l'âne aux écus d'or lui-même ne soit bien connu dans le monde des contes populaires, et je pourrais vous le faire retrouver, avec les mêmes qualités merveilleuses, mais jouant un rôle plus important, dans maint conte européen, dans un conte syriaque de la Mésopotamie et dans un conte de l'Inde. Des animaux similaires se rencontrent aussi dans un autre conte indien et dans un livre tibétain (2).

A la peau de l'âne, correspond, dans beaucoup de contes du type que j'étudie, un manteau de peau plus ou moins extraordinaire, par exemple, dans le conte allemand déjà cité (nº 161), un manteau où doit entrer un morceau de la peau de tous les animaux du pays ; — dans des contes recueillis en Sicile (nº 160), en Toscane (nº 184),

(1) *Quatre contes arabes en dialecte cairote*, publiés par M. H. Dulac dans les *Mémoires de la Mission archéologique française au Caire* (1er fascicule, 1884).

(2) Voir dans mes *Contes populaires de Lorraine* les pages 53, 55 et 58 du tome I. — Ajouter un conte de l'Inde septentrionale, mentionné dans la revue anglaise *Folk-Lore* (septembre 1893, p. 397).

en Finlande (nº 199), en Russie (nº 144), un vêtement de peau de truie ; — ailleurs, chez les Valaques (nº 195), les Polonais (nº 206), les Lithuaniens (nº 194), les Petits-Russiens (nº 153), un manteau fait avec les peaux de certains insectes qui, je le crains, ne se rencontrent que trop fréquemment dans ces contrées.

Dans le conte arabe du Caire dont j'ai déjà parlé, la princesse, quand elle apprend les intentions criminelles du roi, commande à un corroyeur un vêtement de cuir, fait de telle façon qu'il ne laisse paraître que les deux yeux. Elle se revêt, par dessus ses riches habits, de cette enveloppe, et alors qui l'eût vue, dit le conteur arabe, eût pensé : C'est un morceau de cuir.

Après le morceau de cuir, va venir le morceau de bois. Dans le conte grec de Smyrne, la princesse se fait faire à sa taille une sorte de gaine de bois pour pouvoir, dit le conte, « marcher sans être vue » : elle a, de cette façon, si bien l'air d'un objet de bois, que les gens restent ébahis devant cette boîte ambulante. Plusieurs des contes réunis par Miss Cox ont ce même trait du vêtement informe de bois : je mentionnerai un conte toscan (nº 134), deux contes sardes (nºs 142, 143), un conte portugais (nº 184), des contes norvégiens (nºs 181, etc.). — Au moment de la publication de son livre, Miss Cox ne pouvait encore connaître l'existence de deux contes de l'Inde septentrionale, publiés l'an dernier seulement, et qui nous donnent exactement, l'un le vêtement de cuir du conte arabe, l'autre le vêtement de bois lui-même (2).

Dans d'autres contes, le vêtement de bois n'est plus informe : c'est une sorte de statue creuse, articulée, dans laquelle se met l'héroïne (contes italiens des Abruzzes et de Rome, nºs 159 et 150 ; conte serbe, nº 133). — Dans les deux contes italiens, cette statue à la forme d'une vieille femme, et la princesse se l'est fait faire pour se vieillir. Dans d'autres contes, également italiens (nºs 155 et 141 ; cf. nºs 215 et 281), la princesse a une idée bien plus étrange encore, et qui semble incroyable chez les populations de la Toscane et du pays de Bénévent : pour se donner l'apparence d'une vieille femme, elle se revêt de la peau... d'une vieille femme morte ! ! !

Est-il, en réalité, italien, ce trait que, dans le livre de Miss Cox, on ne rencontre dans *aucun* des contes d'autres pays ? Ce serait bien se tromper que de le croire ; car je le retrouve d'abord dans deux contes grecs d'Épire, appartenant à une autre famille de contes

(1) Voir le résumé, malheureusement trop bref, de ces deux contes, dans la revue *Folk-Lore* (mars 1894, pp. 86, 87).

(Hahn, n° 6, var. 2, et n° 45). Là, un jeune homme, qui veut cacher sa beauté, rencontre un vieux bonhomme ; il le secoue jusqu'à ce que sa peau se vide, et il se met dedans. Je retrouve encore ce trait, mais bien plus voisin de celui des contes italiens, à des centaines et des centaines de lieues de l'Italie, dans l'Inde (Miss Frere, p. 201) : Une jeune princesse, qui se met en route pour une longue expédition, se revêt, elle aussi, de la peau d'une vieille mendiante, dont elle a trouvé sur la route le corps desséché. Recueillie par de bonnes gens, elle s'en va, chaque matin, dès l'aurore, sur le bord d'un étang, enlève la peau qui la couvre, et se pare de fleurs et de perles. Un prince l'aperçoit un jour, ainsi transfigurée (comme le prince de notre *Peau d'Ane* française aperçoit un jour, dans tout l'éclat de sa beauté, l'héroïne, qui, ne se croyant pas vue, a dépouillé son enveloppe grossière et s'est revêtue de ses riches habits). Rentré au palais, le prince indien déclare à ses parents qu'il veut épouser la vieille femme qui demeure à tel endroit. On le croit fou ; mais, à force d'instances, il obtient que le mariage se fasse. Comme la nouvelle épousée prétend obstinément qu'elle est vraiment vieille, le prince profite d'un moment où, se voyant seule, elle a enlevé la peau, pour s'emparer subrepticement de cette peau et la brûler.

Ce conte indien, on l'a remarqué, n'est nullement sans parenté avec notre conte de *Peau d'Ane* ; il est plus voisin encore d'un cinquième conte italien, un conte toscan (n° 285). Là aussi, l'héroïne, devenue gardeuse d'oies chez un prince, ôte, un jour, sa peau de vieille (car, ici encore, il y a une peau de vieille). Le cuisinier du roi l'aperçoit et court raconter la chose au prince ; puis, d'accord avec celui-ci, il dérobe, pendant la nuit, la peau que l'héroïne a déposée, et il la cache. Force est alors à l'héroïne de confesser qu'elle n'est pas vieille, et elle épouse le prince. — C'est là, comme on voit, presque le même enchaînement de faits que dans le conte indien.

J'ai dit, en commençant, que les deux types de contes de *Peau d'Ane* et de *Cendrillon* avaient, entre eux, par certains points, une véritable analogie. J'aurais pu dire qu'ils avaient des éléments communs.

En effet, dans tous les contes populaires connus du type de *Peau d'Ane*, à deux ou trois exceptions près (dont le conte de Perrault), l'héroïne, comme Cendrillon, se rend, splendidement parée, à un bal, à une fête, à une noce, et elle y est l'objet de l'admiration de tous, sans que personne reconnaisse en elle la pauvre gardeuse d'oies ou souillon de cuisine. Seulement, — dans les contes se rattachant au

type *pur* de la famille de *Peau d'Ane*, — cet épisode du bal s'enchaîne tout autrement avec le dénouement que dans les contes du type de *Cendrillon*. Point de pantoufle perdue par l'héroïne et ramassée par le prince ; donc, aucun des épisodes qui s'ensuivent. Pendant la troisième soirée, le prince glisse une bague au doigt de la belle inconnue, et c'est cette bague révélatrice que l'héroïne met dans un gâteau ou dans quelque mets destiné au prince. Celui-ci, fort étonné de retrouver ainsi sa bague, va aux informations et il arrive vite à conclure que la belle dame du bal et l'étrange créature qui a pétri le gâteau sont une seule et même personne.

Dans le conte de Perrault, c'est sa propre bague que Peau d'Ane a mise dans le gâteau ; car, ici, je l'ai déjà dit, il n'y a point de bal, ni par conséquent de bague donnée par le prince. Mais, comme le prince fait essayer partout la bague énigmatique pour découvrir la personne à qui elle appartient, nous trouvons encore ici, à défaut du bal, un des éléments de *Cendrillon*, où le prince fait essayer partout la pantoufle perdue. — Plusieurs contes de la famille de *Peau d'Ane* (conte grec moderne, nº 166 ; conte russe nº 144 ; conte écossais, nº 142) ont intégralement l'épisode du bal et de la pantoufle, c'est-à-dire combinent avec le thème de *Peau d'Ane* le thème de *Cendrillon* lui-même.

Dans d'autres contes, toujours de la famille de *Peau d'Ane*, — comme dans bon nombre de variantes de *Cendrillon*, du reste, — ce n'est pas au bal que va l'héroïne, mais à l'église, et elle perd un de ses souliers d'or en s'enfuyant au sortir de l'office. Là aussi, le prince ramasse le soulier et le fait essayer par toutes les filles du pays (conte petit-russien, nº 153 ; conte polonais, nº 206 ; conte lette, nº 204 ; contes finnois, nºs 197, 199 ; contes danois, nºs 162, 163, 175 ; contes norvégiens, nºs 181, 182 ; conte écossais, nº 151).

Si j'en avais le temps, je suivrais, à travers tous les pays d'Europe et jusque dans l'Extrême-Orient, chacun des épisodes de ce conte de *Cendrillon* dont je viens de dire un mot. Force m'est de me borner à un très petit nombre de rapprochements, se rapportant uniquement à l'épisode de la fameuse pantoufle.

Cette pantoufle du conte de Perrault est, dans presque toutes les autres versions européennes et asiatiques, un soulier d'or, une sandale d'or. Je passerai très rapidement sur les contes si nombreux, — notamment sur deux contes de l'Inde (1), — où l'apparition de

(1) Miss Cox, nºs 25 et 307. — Le second conte a été recueilli, du côté de Bom-

l'héroïne en public produit sur un prince une telle impression qu'au sortir de la fête ou de la cérémonie, il se met à sa poursuite, et, ne pouvant l'atteindre, ramasse le soulier d'or qui a échappé au pied de la jeune fille. Je m'arrêterai, de préférence, sur les contes très rares qui présentent d'une autre façon la perte du soulier d'or.

Dans deux contes annamites (nos 68 et 69), qui correspondent aux contes européens du type de *Cendrillon*, vivant aujourd'hui encore dans la tradition orale et bien plus riches en épisodes que le conte de Perrault, l'un des souliers d'or de la Cendrillon de ces lointains pays est enlevé par une corneille, qui le laisse tomber dans le palais du roi, où celui-ci le ramasse. Alors, le roi fait proclamer partout qu'il épousera la jeune fille au pied de laquelle ira ce soulier, etc. — Ici, le souvenir de la légende gréco-égyptienne de Rhodopis, racontée par Strabon (liv. XVII) et par Elien (*Var.*, liv. XIII), viendra immédiatement à l'esprit de ceux qui sont familiers avec les auteurs grecs de second ordre. Pendant que cette Rhodopis se baigne avec ses suivantes, un aigle enlève un de ses souliers et le laisse tomber dans le jardin du roi d'Égypte Psammétichus, à Memphis. Le roi, étonné de l'élégance de forme de ce soulier, fait chercher partout celle à qui il appartient, et l'épouse.

C'est, — il n'est pas sans intérêt de le constater, — un trait assez fréquent des contes de l'Inde, qu'un soulier de femme, perdu dans un bois ou flottant sur une rivière, et qui, trouvé par un prince ou à lui apporté, lui donne l'idée de faire chercher, pour l'épouser, celle qui a perdu ce soulier (1). Ce même trait existe dans un conte arménien, de la famille de *Cendrillon* (no 8). Là, l'héroïne, dans sa précipitation à s'enfuir après la fête donnée au palais, laisse tomber un de ses souliers d'or dans une fontaine. Quand on mène les chevaux du roi à l'abreuvoir, ils reculent et ne veulent point boire. On cherche, et le soulier d'or apparaît. Alors le roi fait proclamer qu'il mariera son fils à celle qui pourra mettre ce soulier.

Il y aurait bien d'autres rapprochements à faire encore. Ceux que j'ai indiqués brièvement suffisent, du moins je l'espère, à mettre un peu en lumière un fait général très important, qu'il convient de

bay, chez des chrétiens indigènes, qui font aller l'héroïne à la messe ; le conte est néanmoins bien indien : ainsi le père de l'héroïne est un ascète mendiant, et l'on y voit un roi épouser à la fois six sœurs. Je pourrais encore montrer que tel détail rappelle absolument certain passage d'écrits bouddhiques.

(1) Miss Cox, no 23 ; — *Asiatic Journal*, 1837, p. 196 ; — *Indian Antiquary*, novembre 1892, no 8 des contes publiés par M. W. Crooke ; — *Folk-Lore*, décembre 1893, p. 536.

formuler avant d'aller plus loin. Ce fait, le voici : Quel que soit le type de contes que vous puissiez étudier, dans ses variantes parfois si nombreuses, si diversifiées, recueillies dans tant de pays différents, vous ne rencontrerez pour ainsi dire pas un seul trait caractéristique, si petit soit-il, qui soit véritablement spécial à telle variante, à telle contrée. Cherchez bien, et ce trait, vous le retrouverez ailleurs, dans toute sa précision, parfois à l'autre bout du monde.

Bien que le règlement de nos séances me talonne, je vais vous en donner encore un exemple, qui est très frappant.

Voici, dans un conte grec moderne d'Épire, du type de *Peau d'Ane* (nº 166), un passage de l'introduction : Apprenant l'abominable dessein du roi, son père, l'héroïne dit à celui-ci d'aller trouver l'évêque et de lui demander ce qu'il en pense. Le roi se présente devant l'évêque et lui pose cette question : « Un homme a un agneau, qu'il a lui-même élevé et nourri ; vaut-il mieux qu'il le mange lui-même ou que ce soit un autre qui le mange ? — Il vaut mieux que ce soit lui-même », répond bonnement l'évêque. Et le roi revient dire à l'héroïne que l'évêque lui a donné son approbation.

Ce détail de la question captieuse se rencontre si rarement qu'à l'exception d'une variante grecque, venant également d'Épire, aucun des contes du type de *Peau d'Ane* rassemblés par Miss Cox ne nous le présente. N'en concluez pas trop vite que ce détail est particulier aux deux contes épirotes. Miss Cox et, avant elle, le regretté Reinhold Koehler l'ont retrouvé, identique, dans un conte sicilien, appartenant à un autre groupe de contes que celui de *Peau d'Ane* (Gonzenbach, nº 25), et j'ai eu la bonne chance de le découvrir, loin, bien loin de l'Épire et de la Sicile, au Cambodge. Voici ce passage d'un des *Textes Khmers*, dont M. Aymonier a publié la traduction à Saïgon, en 1878 (p. 11) : « Jadis, au pays de Kângchak, régnait un prince qui n'avait qu'une fille. Convoquant un jour ses mandarins, il leur demanda si l'homme devait manger ou vendre les fruits de l'arbre qu'il avait planté. Ignorant le dessein du roi, ils lui répondirent que les plus beaux fruits doivent être mangés par celui qui les a cultivés. » Pour se soustraire aux intentions criminelles du roi, la princesse invoque les esprits célestes, appelle à son secours Indra et Brahma. La terre s'entr'ouvre et tout est englouti.

Dans cette légende cambodgienne, la question énigmatique n'est sans doute pas littéralement identique à celle du conte grec, bien que le sens soit exactement le même. Mais attendez un peu, et voyez comment elle est conçue dans la variante grecque : « J'ai devant la porte de ma maison un pommier ; qui doit en manger les fruits,

moi ou un étranger ? »... Est-il possible de constater une identité plus complète avec la forme de l'Extrême-Orient ?

Vous avez sans doute remarqué le passage du conte cambodgien où la terre s'ouvre, à la prière de la princesse, pour la dérober à son indigne père. Eh bien ! ce trait se retrouve dans le conte grec d'Épire, et les aventures de l'héroïne continuent dans un monde inférieur où elle est ainsi descendue ; il se retrouve aussi dans des contes russes (Miss Cox, p. 150).

Ainsi, — j'insiste sur ce fait, qui est capital, — il y a sans doute, dans les variantes d'un conte, bien des combinaisons diverses et parfois bizarres, il s'y trouvera, par exemple, des introductions différentes, des épisodes nouveaux intercalés (le livre de Miss Cox et les remarques de mes *Contes populaires de Lorraine* en donnent une masse d'exemples) ; mais ce sont toujours de simples *combinaisons*, et un œil un peu exercé pourra toujours les décomposer et reconnaître à quels thèmes préexistants ont été empruntés les éléments qui, à première vue, pouvaient paraître nouveaux. En un mot, dans les variantes d'un conte, il n'entre rien de l'imagination *personnelle* du conteur.

* * *

Maintenant nous pourrons, je crois, aborder plus facilement la question qui se posait au début : Quelle est l'origine de ces contes partout si ressemblants ?

Plusieurs solutions du problème ont été mises en avant. Passons rapidement sur les théories d'une école naguère très en faveur, aujourd'hui bien déchue, l'école qui voit dans les contes populaires le dernier terme de vieux mythes météorologiques (solaires ou autres), se décomposant de la même manière chez divers peuples qui auraient eu primitivement les mêmes mythes, et donnant finalement partout un résidu identique, les contes. Il est facile d'indiquer les invraisemblances, les impossibilités de ce système, et je l'ai fait ailleurs (1) ; mais, à l'heure actuelle, ce qui est en vogue, en Angleterre particulièrement, ce n'est plus l'explication *mythique*, c'est l'explication *anthropologique*.

Le coryphée de la nouvelle école est un brillant écrivain anglais, M. Andrew Lang, et le nom d'*anthropologique* a été donné à son système, parce qu'il s'occupe beaucoup de ces hommes, plus ou

(1) Voir l'introduction à mes *Contes populaires de Lorraine*.

moins dégénérés (M. Lang les traite comme s'ils étaient primitifs) qu'on appelle des *sauvages*. M. Lang étudie avec zèle les idées qui hantent le cerveau de ces pauvres gens, et, constatant qu'ils croient à diverses choses fantastiques, telles qu'objets magiques, bêtes qui parlent, etc., il fait remarquer à ses disciples que ces mêmes idées se rencontrent dans les contes populaires. Donc, conclut-il, les contes sont le produit d'un « état d'esprit *sauvage* », et, comme cet état d'esprit sauvage est le même partout où on a pu l'observer, rien d'étonnant que les contes populaires, produit d'un état d'esprit partout le même, soient les mêmes partout.

A ce raisonnement on peut faire, — et j'ai fait en diverses occasions, — une réponse de ce genre (1) :

A supposer que, chez toutes les races humaines, il ait existé, à un moment donné, les mêmes idées de sauvages, il ne s'ensuit nullement, comme une chose allant de soi, que ces idées aient donné naissance partout à des contes qui, s'étant formés indépendamment les uns des autres, se trouveraient néanmoins être partout identiques. Comment, en effet, ces idées auraient-elles partout, *spontanément*, revêtu les mêmes formes, ces formes si caractéristiques qui constituent les éléments des contes, et comment ensuite ces éléments se seraient-ils *spontanément* groupés de la même façon dans les mêmes cadres ? Comment, par exemple, les éléments du conte de *Cendrillon* ou de celui du *Chat botté* auraient-ils pu, sous une forme identique, bien *spécialisée*, naître partout des fameuses « idées sauvages », et comment le groupement de ces éléments aurait-il pu se faire tout seul, d'une manière identique, dans tant de pays, chez tant de peuples différents ?

Mais, ce groupement d'éléments, M. Lang ne l'envisage, pour ainsi dire, pas ; il ne s'occupe guère plus de ce qu'on pourrait appeler la *spécialisation* de ces éléments ; il s'attache presque exclusivement à rechercher d'où proviennent les *idées* qui sont au fond de ces éléments ; en réalité, ce qu'il étudie, ce n'est pas la question des *contes*. Si, avant de formuler ses théories, il avait pris la peine d'examiner de près les groupements d'éléments bien spécialisés, les combinaisons caractéristiques dont je parle, il n'aurait jamais écrit des phrases comme celle-ci : « Les chances de coïncidence (entre les contes

(1) Outre l'introduction à mes *Contes populaires de Lorraine*, voir ma brochure *L'Origine des contes populaires européens et les théories de M. Lang* (Paris, librairie E. Bouillon, 1890) et mon mémoire *Quelques observations sur les « Incidents communs aux contes européens et aux contes orientaux »*, dans les *Transactions of the international Folk-lore Congress* (Londres, 1892). (Cette brochure et ce mémoire se trouvent dans le présent volume. Voir la table.)

» des différents pays) sont nombreuses. Les idées et les situations des » contes populaires sont en circulation partout, dans l'imagination » des hommes primitifs, des hommes préscientifiques. Qui peut » nous dire combien de fois elles ont pu, *fortuitement*, s'unir pour » former des ensembles pareils, *combinés indépendamment les uns des* » *autres* (1) ?... Nous croyons impossible, pour le moment, écrit-il » encore, de déterminer jusqu'à quel point il est vrai de dire que » les contes ont été transmis de peuple à peuple et transportés de » place en place, dans le passé obscur et incommensurable de l'anti- » quité humaine, ou jusqu'à quel point ils peuvent être dus à l'*iden-* » *tité* de l'imagination humaine en tous lieux... Comment les contes » se sont-ils répandus, cela reste incertain. *Beaucoup* peut être dû » à l'identité de l'imagination partout dans les premiers âges ; » *quelque chose*, à la transmission (2). »

C'est en 1884 que M. Lang écrivait cette dernière phrase. Les années portent conseil, et peut-être aussi, — y a-t-il fatuité à le dire ? — les critiques des adversaires, de ceux-là surtout auxquels on fait l'honneur de s'occuper d'eux à chaque instant, et dans des livres et dans des articles de revues. Toujours est-il que, quelques mois après la seconde des deux seules répliques que j'aie cru devoir faire à ses attaques (3), M. Lang s'exprimait ainsi, le 15 juillet 1893, dans la revue *The Academy* : « Il y a quelques années, je disais : « *Beaucoup* peut être dû à l'identité de l'imagination partout dans » les premiers âges ; *quelque chose*, à la transmission. Aujourd'hui, » je transposerais le *beaucoup* et le *quelque chose*. » Ainsi, le texte définitif, — définitif jusqu'à nouvel ordre, — doit se lire ainsi : Dans le problème que soulève l'existence de contes identiques d'un bout du monde à l'autre, il se peut qu'il faille attribuer *quelque chose* à l'identité de l'imagination chez tous les hommes primitifs ; mais *beaucoup* doit être attribué à la transmission.

Voilà qui s'appelle pirouetter élégamment sur ses talons et faire volte-face avec grâce. J'espère bien que M. Lang ira plus loin encore ; car, du mois de janvier au mois de juillet 1893, il avait déjà fait un grand pas. Le 14 janvier, dans son Introduction au livre de Miss Cox (p. XVIII), après avoir reproduit la phrase en question, il ne « transposait » pas encore le *beaucoup* et le *quelque chose* ; il mettait le

(1) Introduction à l'édition des Contes de Perrault, publiée par M. Lang en 1888 (p. CXV).

(2) Introduction à la traduction anglaise des Contes des Frères Grimm par Mistress Hunt, 1884, pp. XLIII, XLIV.

(3) Voir la brochure de 1890 et le mémoire de 1892, mentionnés plus haut.

beaucoup aux deux places : *beaucoup* à l'identité (supposée) de l'imagination primitive ; *beaucoup* à la transmission. Il finira, j'aime à le croire, par rédiger, comme j'ai toujours cru qu'on devait le faire, son jugement distributif : *rien* à l'identité (réelle ou non) de l'imagination des hommes primitifs ; *tout* à la transmission.

M. Lang, du reste, dans sa seconde manière de 1893, développe sa pensée actuelle, et il dit ceci, qui est fort juste : « Je crois que le » hasard doit être regardé presque ou tout à fait comme une quan- » tité négligeable, là où la suite des incidents, dans le plan d'un » conte, est conservée strictement ou même simplement d'une façon » marquée. Dans de tels cas, la transmission est infiniment plus » probable que la coïncidence (1). »

Après ces déclarations de M. Lang, on peut dire qu'aujourd'hui la transmission des contes de peuple à peuple est presque universellement reconnue par ceux qui comptent parmi les *folkloristes*, et cette transmission explique de la façon la plus naturelle les ressemblances que les contes présentent partout.

* * *

Mais de quelle transmission s'agit-il ? Est-ce d'une transmission dont il soit possible de suivre la voie ? Ou bien avons-nous affaire à une diffusion qui se serait opérée absolument au hasard, sans qu'il soit possible d'en dégager aucun *courant* général ?

Ouvrez la *Revue des Deux Mondes* du 1er septembre 1893, et vous verrez de quelle façon M. Ferdinand Brunetière entend la chose. S'appuyant sur l'autorité d'un jeune écrivain, M. Joseph Bédier, et sur son livre récent, *Les Fabliaux*, M. Brunetière proclame le règne absolu du hasard dans la transmission des contes, et il fait sienne cette assertion de M. Bédier : « Toute recherche de l'origine et de la » propagation des contes est *vaine*. »

M. Brunetière adopte complètement les conclusions de M. Bédier, et ces conclusions, dit-il, « se réduisent à ce point essentiel, que la » grande majorité des contes merveilleux, des fabliaux, des fables, » sont nés *en des lieux divers, en des temps divers, à jamais indéter-* » *minables*. » A quoi bon, dès lors, — ajoute-t-il en substance, — perdre son temps à chercher d'où viennent nos contes, puisque chacun de ces contes peut venir de n'importe quel pays, d'où il a pu se propager par n'importe quelle voie ?

(1) *Academy*, 15 juillet 1893.

Accentuant encore, je crois, la thèse de son auteur, M. Brunetière donne, comme allant de soi, que des contes « naissent », se « forment tous les jours » partout ; il s'en forme peut-être, dit-il, « au moment » où j'écris, dans le fond de nos campagnes ». « Je ne vois pas, ajoute-» t-il, pourquoi, en poussant leur charrue, nos paysans n'inventeraient pas des mythes même... »

« Je ne vois pas... » Malheureusement pour la thèse de M. Brunetière, nous ne sommes point ici dans un domaine où l'on ne voit pas quelles limites peuvent être imposées aux conjectures. Nous avons des faits, et ces faits innombrables établissent — on a pu le remarquer — que nos conteurs villageois sont bien loin de songer à inventer ; que, depuis longtemps, s'il s'est fait des contes ou, pour être plus exact, des variantes de contes, c'est à la manière des figures que les enfants composent au jeu de parquet, avec de petits morceaux de bois, taillés de façon à pouvoir s'assembler en diverses combinaisons. Les idées que l'on combine, dans les contes, sont des idées déjà *formulées*, déjà fixées sous une forme précise et caractérisée. Pas un détail n'est inventé, pas une interpolation ; tout cela existait déjà quand, plus ou moins ingénieusement, on l'a fait entrer dans telle ou telle combinaison. Non, non, Monsieur Brunetière ! « en poussant leur charrue » nos paysans n' « inventent » pas plus des contes que des mythes !

De quel atelier sortent-ils donc, et ces éléments tout façonnés, et les cadres dans lesquels nous les trouvons assemblés ? Ces cadres, ces éléments, il ne s'en est pas fabriqué *dans tous les temps*, nous venons de le constater ; car il ne s'en fabrique plus. Voyons s'il s'en est fabriqué *partout*, comme le veut M. Bédier ; voyons si rechercher l'origine et la propagation des contes est chose aussi « vaine » qu'il veut bien le dire.

* * *

Il existe toute une région où la voie de transmission, pour les contes *actuels* (je préciserai tout à l'heure le sens de ce mot *actuels*), saute, ce me semble, aux yeux : c'est le nord de l'Afrique.

C'est seulement depuis peu de temps que l'on sait combien ces pays musulmans sont riches en contes. La plupart du temps, c'est par hasard et à l'occasion de recherches linguistiques que ces contes ont été recueillis par des philologues qui parfois n'y prenaient guère d'autre intérêt que celui qui peut s'attacher à des spécimens de telle ou telle langue, de tel ou tel dialecte. Malgré cela, un nombre consi-

dérable de contes ont été notés, durant les dernières années, au Maroc, chez les Kabyles et autres populations berbères, à Tunis, en Égypte, en Nubie, en Abyssinie. Et, j'insiste là-dessus, ces contes présentent les ressemblances les plus frappantes avec nos contes européens (1).

Ces collections de contes arabes d'Égypte, de contes abyssins, de contes kabyles, etc., ont-elles été importées d'Europe ? Personne, je suppose, n'osera le soutenir. N'est-il pas tout à fait vraisemblable qu'apportées par les Arabes, grands amateurs et narrateurs de contes, — je ne dis pas *inventeurs* ; car leurs contes leur venaient d'ailleurs, comme je le montrerai plus loin, — elles se sont propagées, de royaume musulman à royaume musulman, tout le long de la côte septentrionale africaine ? Chez les Berbères (chez les Kabyles notamment), c'est-à-dire chez les populations qui perpétuent les vieilles races indigènes, l'importation est visible : les contes recueillis chez ces populations, devenues musulmanes, sont, en effet, très souvent altérés, parfois défigurés ; on sent que ce sont des récits étrangers, qui ont été mal compris ou mal retenus.

Voilà donc, quoi qu'en dise M. Bédier, un courant important qui se dessine ; certainement, dans cette région du nord de l'Afrique, ce n'est pas le hasard qui a présidé à la propagation des contes.

Passons en Asie.

Un orientaliste allemand de mérite, M. Albert Socin, exprimait, il y a quelques années (2), le regret qu'on n'eût pas encore, pour ainsi dire, exploré l'Asie occidentale (Syrie, Anatolie, Perse) au point de vue des contes. Certainement on pourrait y faire une abondante moisson. M. Socin lui-même, avec un autre orientaliste allemand, M. Prym, a recueilli en Mésopotamie des contes syriaques et arabes intéressants ; il en a trouvé également dans l'Anti-Liban. D'autres ont formé, dans l'Arménie et dans le Caucase, de très importantes collections (3). Tout récemment, un Anglais, M. Longworth Dames,

(1) Il a été publié des contes marocains, en 1893, par M. Albert Socin ; — des contes des tribus berbères du sud du Maroc, par feu M. de Rochemonteix (1889) ; des contes des Kabyles du Djurdjura, par feu le P. Rivière (1882) ; d'autres contes berbères, par M. René Basset (1887) ; — des contes arabes de Tunis, par M. H. Stumme (1893) ; — des contes arabes d'Égypte, par feu Spitta-Bey (1883), par Artin-Pacha (1884), par M. H. Dulac (1884 et 1885), etc. ; — des contes nubiens, par feu M. de Rochemonteix (1888) ; — des contes abyssins, par M. Leo Reinisch (en diverses fois, pendant les quinze dernières années).

(2) *Oesterreichische Monatschrift für den Orient* (1887), pp. 113-116.

(3) Les contes syriaques de la Mésopotamie ont été publiés en 1881 ; les contes arabes de la même région, en 1882. Des contes arméniens de la collection de M. Chalatianz ont été traduits en allemand, en 1887 ; d'autres contes arméniens,

publiait de curieux contes du Béloutchistan (1). Enfin, en passant le Bosphore, on trouve chez les Turcs toute sorte de contes auxquels les nôtres ressemblent étonnamment (2). Et ces contes turcs portent des traces matérielles de leur origine asiatique : les noms de divers êtres fantastiques qui y figurent, *dev*, « démon », *peri*, « fée », *echderha*, « dragon », *dchahi*, « sorcière », viennent du persan. D'un autre côté, on peut constater, dans certains contes grecs modernes, la marque d'une dérivation directe des contes turcs. Pour ne citer que quelques détails matériels, je relève, dans la collection formée par M. de Hahn et publiée à Leipzig en 1864, des mots turcs ou orientaux comme ceux-ci : *liv*, être malfaisant qui correspond au *dev* turc (t. II, p. 214) ; *Achmel-Zelebi*, *Filek-Zelebi*, noms propres dont le second élément, tout oriental, signifie « seigneur » (t. II, pp. 298, 299).

Si maintenant, de l'Asie occidentale nous montons vers l'Asie septentrionale, nous rencontrons chez les Tatars de Sibérie une masse de contes, et certains traits nous montrent qu'ils doivent être arrivés là avec l'islamisme (3).

Encore, dans cette région, un courant reconnaissable.

Redescendons maintenant vers l'Asie centrale et vers l'Extrême-Orient. Ces mêmes contes, — nos contes, — que nous avons vus répandus au loin par l'action de l'islamisme, nous allons les voir se propager dans d'autres régions avec le bouddhisme.

Nos contes existent chez les Kalmoucks, qui en possèdent une petite collection écrite, intitulée *Siddhi-kür* (« Le Mort doué du *siddhi* », c'est-à-dire d'une vertu magique). Or, divers noms propres, dans ces récits, et le mot *siddhi* lui-même, sont sanscrits. Donc, sans chercher d'autres arguments, — car il y en a d'autres, — on peut affirmer que ce recueil est venu de l'Inde avec le bouddhisme, dont il est tout imprégné.

Les contes oraux que l'on a recueillis chez d'autres tribus mongoles (4) doivent avoir suivi la même voie.

ainsi que des contes géorgiens et mingréliens, ont été traduits en français, en 1888, par M. J. Mourier. M. Schiefner a édité, en 1873, une collection de contes avares du Caucase, avec traduction allemande.

(1) Dans la revue *Folk-Lore* (1892-1893).

(2) Ces contes turcs, recueillis par M. Kunos, ont été traduits par lui en hongrois (1887 et 1890). Il a été donné, en allemand, l'analyse d'un certain nombre de ces contes.

(3) Voir l'immense recueil publié par M. W. Radloff, de 1866 à 1886, avec traduction allemande.

(4) *Folklore Journal* (1885, 1886).

Chez les Cambodgiens et chez les Annamites, où l'on a pu former de si intéressantes collections, les contes sont également imprégnés de bouddhisme ou, plus rarement, de brahmanisme (1).

Enfin, chez les Chinois, on vient de découvrir, — ce que je pressentais depuis longtemps, — qu'il se raconte, chez les gens du peuple, des contes semblables aux nôtres, de vrais contes, qui n'ont aucun rapport avec les petits romans si ennuyeux où des aspirants mandarins passent des examens pour conquérir le bouton de jade (2).

J'ai tourné, comme vous voyez, tout autour de l'Inde. Il y a encore beaucoup à faire pour dresser l'inventaire de ce que cet immense pays possède en fait de contes. Le travail n'est, en réalité, que commencé ; mais déjà il a donné des résultats importants : de l'Himalaya à l'extrémité de la péninsule, et aussi dans l'île de Ceylan, nous retrouvons nos contes.

Mais il y a plus. Depuis des siècles, un certain nombre de contes ont été fixés par écrit par les Hindous eux-mêmes, et ces recueils de contes ont été transmis de tous côtés, au moyen âge et un peu auparavant, par la voie littéraire, c'est-à-dire par des traductions ou imitations en diverses langues, et par des traductions de traductions qui, à travers les langues pehlvi (de la Perse), syriaque, arabe, hébraïque, grecque, latine, nous conduisent jusqu'à nos dialectes vulgaires européens.

* * *

Je demandais, il y a un instant, de quel atelier sortaient ces produits plus ou moins artistement fabriqués qui s'appellent les contes. Pour toute une série de ces produits, pour ces contes *écrits*, dont je viens de parler, nous avons l'étiquette d'origine. On sait, d'une façon certaine, qu'ils ont été exportés de l'Inde et introduits dans les pays circonvoisins, d'où ils sont finalement arrivés dans nos régions.

Il y avait donc, durant une certaine période, pour cet article spécial, des courants *commerciaux* bien marqués. Mais n'est-ce pas là, pour le problème de la propagation des contes oraux, une précieuse indication ? N'est-on pas autorisé à penser que la *lettre de voiture* (passez-moi cette expression), conservée pour les contes écrits, montre la voie par laquelle doivent avoir passé, en bien plus grand nom-

(1) Des contes *kmers*, du Cambodge, ont été publiés, en 1878, par M. Aymonier; des contes annamites, de 1884 à 1886, par M. A. Landes.

(2) *Chinese Nights Entertainment*, by Adele M. Fielde (New-York, 1893).

bre, les contes oraux, et indique en même temps, bien entendu, le point de départ, l'Inde ?

Un autre argument vient fortifier cette présomption en faveur de l'origine indienne de nos contes. Je demande la permission de le reproduire ici, sous la forme concise que je lui ai donnée ailleurs (1). Cet argument, le voici :

Plus on recueille de contes chez les divers peuples, de l'Indo-Chine à l'Islande ou au Maroc, plus on voit qu'il y a chance de rencontrer dans n'importe lequel de ces pays n'importe quel conte du répertoire connu. Pourquoi ?

La réponse me paraît être celle-ci. C'est parce que la diffusion des contes s'est faite à la façon d'une inondation régulière, partant d'un immense réservoir *unique*, et poussant toujours devant elle dans toutes les directions. De là cette probabilité de trouver partout les mêmes *dépôts*. Si l'on suppose toute sorte de petits centres de diffusion, épars sur l'ancien continent, toute sorte de petits courants çà et là, les chances de rencontrer partout ce même répertoire de contes seront infiniment moindres.

Ce réservoir, d'où les contes ont découlé à l'Orient vers l'Indo-Chine, au nord vers le Tibet et les populations mongoles, à l'occident vers la Perse, le monde musulman d'Asie et d'Afrique, l'Europe enfin, c'est l'Inde.

* * *

Les contes dont j'ai parlé jusqu'à présent dans ce travail sont, je l'ai déjà dit, les contes *actuels*, — ce mot pris dans un sens un peu large, c'est-à-dire les contes que l'on a recueillis dans ce siècle, et aussi les contes que la littérature nous a conservés au XVIIe siècle, au XVIe et durant le moyen âge. Au sujet de ces contes, M. Lang, dans un ouvrage où il combattait mes théories, a dit lui-même (2) : « Des contes sont certainement sortis de l'Inde du moyen âge, et » sont parvenus *en abondance* dans l'Europe et l'Asie du moyen âge ». Et M. Lang ne parle pas seulement des contes arrivés en Asie et en Europe par la voie littéraire ; il mentionne également les « communications orales » qui ont dû accompagner « les grands mouvements, missions et migrations », et il indique notamment les invasions des Tatars, les croisades, les relations commerciales, la propagande bouddhique.

(1) P. 13 de ma brochure de 1890.
(2) *Myth. Ritual and Religion*, 1887, t. II, p. 313.

Ainsi, M. Lang paraît admettre que, dans ce qu'on pourrait appeler la *stratification* des contes, des contes européens notamment, la couche supérieure, la couche la plus récente, a été apportée par des courants venant de l'Inde. Mais il s'empresse d'ajouter qu'il ne faut pas exagérer la portée de ce fait. « Les versions, dit-il, qui ont été » apportées au moyen âge par tradition orale, doivent avoir rencon- » tré des versions depuis longtemps établies en Europe ».

A propos de ce passage, j'ai posé autrefois à M. Lang une question qui est demeurée sans réponse. Je lui disais ceci :

Ces « versions », que les contes venus de l'Inde par la voie de l'islamisme et par d'autres voies relativement récentes, ont rencontrées dans l'Europe du moyen âge, étaient-elles semblables à ces contes indiens ? — et le mot *semblables*, je l'entends de cette ressemblance ou plutôt de cette identité quant aux idées spécialisées et à leurs combinaisons, que présentent aujourd'hui les contes, d'un bout à l'autre de l'ancien continent.

Si M. Lang répond *non*, s'il nous dit que les contes déjà existants présentaient simplement une grande analogie pour les idées avec les contes importés, je n'aurai pas même à discuter. Jamais, en effet, je n'ai prétendu qu'il ne se soit pas fait de contes en dehors de l'Inde, avec les éléments du fantastique universel : bêtes qui parlent, transformations, objets magiques, etc. Ce que j'ai cru pouvoir affirmer, c'est seulement que les contes qui se sont répandus partout, qui ont été goûtés partout, chez les Portugais comme chez les Annamites, chez les Tatars de Sibérie comme chez les Grecs modernes ou chez les Kabyles, viennent, en règle générale, de l'Inde.

Si, au contraire, M. Lang répond *oui*, s'il estime que les contes déjà existants étaient au fond identiques aux contes importés, pour les éléments et pour les combinaisons, je lui dirai, avec le bon sens, qu'un lien historique, un lien de transmission d'un centre originaire commun, a certainement existé entre ces deux classes de contes.

Pour moi, si j'en juge par le conte de *Psyché*, seul conte proprement dit qui nous soit parvenu du monde gréco-romain du commencement de notre ère, des contes indiens ont dû pénétrer dans notre Occident bien avant le moyen âge, c'est-à-dire bien avant cette importation *en masse*, par l'islamisme notamment, dont j'ai déjà dit un mot. Et pourquoi cela serait-il plus invraisemblable que la transmission admise pour le moyen âge par M. Lang lui-même ?

* * *

En examinant nos contes en eux-mêmes, y trouverons-nous quelque chose qui soit en contradiction avec cette origine indienne indiquée par les arguments *extrinsèques* que je viens d'exposer ? Non, tout au contraire.

Prenons, par exemple, le charmant conte de la *Belle aux cheveux d'or*, recueilli au XVIIe siècle par Madame d'Aulnoy. Au cours d'une expédition périlleuse, Avenant, passant près d'une rivière, voit sur l'herbe une carpe qui se pâme ; il la rejette à l'eau. Il sauve un corbeau, poursuivi par un aigle, et délivre un hibou, pris dans des filets. Ses obligés lui promettent de lui venir en aide en cas de besoin, et ils tiennent parole. — Le héros d'un conte tchèque de Bohême qui correspond tout à fait au conte français, va encore plus loin qu'Avenant dans sa charité à l'égard des animaux. Après avoir sauvé une fourmilière d'un incendie qui la menace, il tue son cheval pour nourrir deux petits corbeaux affamés ; puis il emploie tout l'argent qu'il a reçu pour ses frais de route à racheter à des pêcheurs un poisson, qu'il rejette dans la mer (1). — En Orient, cette étrange charité atteint les dernières limites de l'absurde. Dans un conte du *Toutinameh* persan, recueil de contes traduits ou imités du sanscrit, un jeune prince, passant un jour auprès d'un étang, aperçoit une grenouille qui vient d'être saisie par un serpent. Il la délivre ; puis, se faisant conscience d'avoir privé le serpent de sa nourriture naturelle, il coupe un morceau de sa propre chair et le lui donne en pâture. Plus tard, la grenouille et le serpent se montrent reconnaissants envers leur bienfaiteur dans des circonstances dont certaines rappellent tout à fait les deux contes européens (2).

Des trois récits que je viens de citer, celui qui présente la forme la plus ancienne, c'est évidemment le récit oriental, dont les deux autres ne sont qu'un affaiblissement. Les déductions qu'il tire de l'idée première sont d'une inflexible logique ; ce n'est pas le héros de ce conte qui, pour faire du bien à tel animal, ira faire du mal à tel autre, qui tuera son cheval pour nourrir des corbeaux. C'est lui-même qui se sacrifie. Cette forme est bien indienne : dans les légendes religieuses de l'Inde, le Bouddha agit tout à fait comme le héros du *Toutinameh* ; il donne un morceau de sa chair à un épervier pour

(1) *Contes des paysans et des pâtres slaves*, traduits par A. Chodzko, 1864, p. 77.
(2) Th. Benfey, *Pantchatantra*, 1859, t. I, p. 217.

racheter la vie d'une colombe ; ailleurs, il abandonne son corps en proie à une tigresse affamée (1).

Quant au passage du conte tchèque où le héros donne tout son argent pour racheter un poisson qu'il rejette à l'eau, un passage analogue se rencontre dans des contes appartenant à un autre groupe que celui-ci, et dont voici brièvement le sujet : Un jeune homme rachète successivement la vie de trois animaux, au prix de tout l'argent qu'il possède. Grâce à l'un d'eux, il devient possesseur d'un anneau magique. Cet anneau, après diverses aventures, lui est volé par certain personnage malfaisant, et il le recouvre ensuite, par l'entremise de ses obligés.

On a recueilli ce conte chez les Russes, chez les Grecs modernes, chez certaines populations arabes de la Mésopotamie, chez les Kariaines, peuplades montagnardes de la Birmanie, et dans plusieurs pays de l'Inde. Il figurait déjà dans ce vieux recueil de contes que les Kalmoucks ont jadis traduit du sanscrit et dont j'ai dit un mot précédemment (2). Enfin, remarque importante, dans les contrées qui ont subi l'influence religieuse de l'Inde, cette invraisemblable charité n'existe pas seulement en récit ; elle se voit dans la vie réelle. En 1829, un missionnaire, Mgr Bruguière, écrivait de Bangkok que les dévots siamois achètent du poisson encore vivant et le rejettent à la rivière.

Au fond de tout cela, il y a une idée philosophico-religieuse, celle d'une identité foncière entre l'animal et l'homme. Cette idée a pu hanter d'autres races, mais elle s'est formulée dans l'Inde, d'une façon nettement arrêtée, dans la croyance dogmatique à la métempsycose, surtout telle que la prêche le bouddhisme. On sait qu'en théorie la charité des bouddhistes doit s'étendre à tout être vivant et, dans la pratique, comme le célèbre indianiste Benfey le fait remarquer, les animaux en profitent bien plus que les hommes.

Mais, — objecteront certains hellénistes, — l'antiquité grecque racontait déjà des anecdotes de ce genre : au rapport d'Athénée, l'historien Phylarque, qui vivait peu après Alexandre le Grand, a donné l'histoire d'un dauphin racheté à des pêcheurs par un cer-

(1) Th. Benfey, *Pantchatantra*, I, p. 389.

(2) A. de Gubernatis, *Zoological Mythology*, II, pp. 56, 57 ; — Hahn, n° 9 ; — *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1882, p. 29 ; — *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, t. XXXIV (1865), 2e partie, p. 225 ; — Steel et Temple, p. 196 ; — Hinton Knowles, *Folk-tales of Kashmir* (1888), p. 20 ; — *Siddhi-kür*, 13e conte.

tain Grec, rejeté par lui à la mer et sauvant plus tard la vie de son bienfaiteur dans un naufrage. A quoi bon, dès lors, s'en aller chercher dans l'Inde ce qui se trouve depuis si longtemps dans notre Europe ?

Je répondrai simplement : Cette idée sort trop de l'ordinaire pour avoir pu naître à la fois dans la Grèce et dans l'Inde. Certainement, il y a eu transmission d'un pays à l'autre ; mais de quel pays à quel pays ? Est-ce de la Grèce que ce petit conte est venu dans l'Inde ? ou n'est-ce pas plutôt la Grèce qui l'a reçu d'un pays où, bien loin que cette histoire puisse paraître bizarre, la religion, en général les mœurs, tout la rend acceptable ; où, maintenant encore, c'est un acte pieux de fonder des hospices d'animaux, quand on ne rachète pas des poissons pour les rendre à leur élément ?

Il suffit, je crois, de poser la question. L'auteur, très érudit de l'ouvrage allemand où j'ai trouvé cette historiette de Phylarque et quelques autres anecdotes d'animaux reconnaissants contées par les écrivains grecs, M. Auguste Marx (1), s'est donné la peine d'établir que tous ces petits récits sont des *contes* et non des mythes plus ou moins déformés ; il a démontré par là même qu'ils ne tiennent pas, chez les Grecs, à l'intime des croyances, comme cela a lieu chez les Hindous, pour les contes du même genre. Donc ils peuvent, ils doivent avoir été importés en Grèce. Est-ce que, du reste, depuis l'époque d'Alexandre et même auparavant, le monde grec ne fut pas en relations avec l'Inde ?

De cette même croyance à la métempsycose, existant dans l'Inde, non pas à l'état vague, mais sous une forme précise, vient encore — je l'ai dit autrefois, et rien, ce me semble, ne s'est produit depuis qui m'oblige à me rétracter — l'idée que les animaux, ces frères disgraciés soumis à une dure épreuve, sont meilleurs que l'homme ; qu'ils sont reconnaissants, tandis que l'homme est ingrat.

Lisez certain conte sicilien de la grande collection de M. Pitré (n° 90), et vous y verrez cette thèse mise en action : Un prince, pendant qu'il est à la chasse, tombe dans une fosse profonde, où il se trouve face à face avec un lion et un serpent, qui y sont tombés avant lui. Un charbonnier qui passe les retire tous les trois, sur la promesse que le prince lui fait par écrit de lui donner le tiers de tout ce qu'il possède. Bientôt après, le lion apporte à son sauveur de belles

(1) *Griechische Marchen von dankbaren Thieren und Verwandtes*, von August Marx (Stuttgart, 1889).

pièces de gibier ; le serpent, une pierre précieuse. Mais quand le charbonnier se présente au palais pour rappeler au prince sa promesse, celui-ci le fait mettre à la porte, et il faut l'intervention du roi son père, indigné de sa conduite, pour qu'il tienne son engagement.

Cette version d'un vieux conte est quelque peu affaiblie ; dans l'antique livre sanscrit le *Panlchalantra*, le récit est bien autrement saisissant : Un brahmane tire d'un trou, dans lequel ils sont successivement tombés, un tigre, un singe, un serpent et un homme. Tous lui font des protestations de reconnaissance. Bientôt le singe lui apporte des fruits ; le tigre lui donne la chaîne d'or d'un prince qu'il a tué. L'homme, au contraire, dénonce son libérateur comme le meurtrier du prince. Jeté en prison, le brahmane pense au serpent, qui paraît aussitôt devant lui et lui dit : « Je vais piquer l'épouse favorite du roi, et la blessure ne pourra être guérie que par toi. » Tout arrive comme le serpent l'avait annoncé ; l'ingrat est puni, et le brahmane devient ministre du roi.

Plusieurs livres bouddhiques donnent cette même histoire, et l'un d'eux la met dans la bouche du Bouddha lui-même, à l'occasion d'un certain trait d'ingratitude. Notre moyen âge a inséré ce même conte, plus ou moins modifié, dans deux de ses ouvrages littéraires, le *Livre des Merveilles* et les *Gesta Romanorum*. En 1195, d'après la *Grande Chronique* de Mathieu Paris, Richard Cœur-de-Lion le racontait en public. Enfin ce même conte, qui entre comme élément dans certain conte très composite, trouvé chez les Berbères du sud du Maroc, a été recueilli par M. l'abbé Bouche chez les Nagos, peuplade nègre de la Côte des Esclaves (1).

« Toute méchanceté a son siège en l'homme : songe à cela, et ne » viens pas en aide à celui-ci, et ne lui accorde pas confiance. » Telle est la morale que l'auteur du *Panlchalantra* fait formuler par les trois animaux, êtres reconnaissants par essence, selon les idées indiennes. Les nègres de la Côte des Esclaves y ont vu autre chose. Dans l'histoire telle qu'ils la racontent, le rat, un des animaux tirés de la fosse, va, par un souterrain qu'il creuse, prendre un objet précieux chez le roi, et il l'apporte à son libérateur. Accusé de l'avoir volé par la femme qu'il a tirée également de la fosse, l'homme serait toujours resté dans les fers, si le serpent n'eût rendu le fils du roi

(1) Voir, pour les sources, mes *Contes populaires de Lorraine*, pp. XXVI et XXVII de l'Introduction. — Le conte berbère a été publié, en 1889, par M. DE ROCHEMONTEIX, dans le *Journal Asiatique* (I, pp. 208 seq.).

malade et n'eût donné à son ami le moyen de le guérir. — Tout cela est bien le conte de l'Inde, mais notons la réflexion finale, qui est typique : « Apprenez par là à ne rien prendre dans la maison du roi !!! » On dirait que ces bons nègres ont voulu nous montrer combien ils sont peu capables d'inventer un conte ayant quelque tournure, puisqu'ils interprètent si niaisement les contes qui leur ont été apportés tout faits.

Un autre conte, — bien connu, celui-là, — le *Chat Botté*, reflétait, lui aussi, à l'origine, cette idée tout indienne de la reconnaissance des animaux, opposée à l'ingratitude des hommes. Dans les formes bien complètes de ce conte, le renard (ou le chacal), qui presque partout joue le rôle du chat, a vu sa vie épargnée par le jeune homme au service duquel il se met, et, s'il lui fait épouser la fille du roi, c'est par reconnaissance ; son maître, au contraire, se montre ingrat à son égard. Quand il voit le renard étendu raide par terre (le renard avait fait le mort pour l'éprouver), il dit qu'il est bien débarrassé et ordonne de jeter le cadavre à la voirie. Sur quoi le prétendu mort ressuscite et menace le nouveau grand seigneur de révéler sa basse extraction et le reste. — Cette fin caractéristique se trouve dans un conte des Avares du Caucase, dans un conte nubien, dans un conte swahili de l'île de Zanzibar, dans un conte sicilien, etc. Une soixantaine d'années avant Perrault, le Napolitain Basile rédigeait, en son style bizarre, cette même fin dans le *Gagliuso* de son *Pentamerone* (1).

Combien il faut traiter avec prudence et réserve les questions de fait, en cette matière des contes où chaque jour amène sa découverte ! En 1888, alors qu'il écrivait ses remarques sur les *Contes de Perrault*, mon adversaire et ami M. Lang croyait pouvoir triompher de ce que, dans le seul conte indien connu alors, conte très altéré d'ailleurs, le chacal n'était nullement présenté comme aidant le héros par reconnaissance. Or, depuis 1888, deux autres contes de ce type ont été notés dans l'Inde, et tous les deux ont le renard ou le chacal reconnaissant (2). Quelque jour, certainement, l'on découvrira dans l'Inde des versions mieux conservées, avec la morale finale.

En attendant, je le répète, l'idée sur laquelle reposent les formes

(1) Voir *Contes populaires de Lorraine*, t. I, p. XXXII. — Ajouter : MAXENCE DE ROCHEMONTEIX, *Quelques contes nubiens* (1888), n° 5.

(2) HINTON KNOWLES, *Folk-tales of Kashmir* (1888), p. 186. — *Indian Antiquary*, janvier 1891, p. 29.

complètes du *Chat Bollé* est tout indienne, cela est incontestable, et c'est là, pour tous les contes de ce groupe, — pour les incomplets comme pour les autres, cela va sans dire, — une marque d'origine.

Voulez-vous encore voir une autre idée indienne transportée dans notre monde occidental ? Examinez ceux de nos contes où le diable joue un rôle. Singulier diable que celui-là, et qui ressemble peu à l'ange déchu de la théologie chrétienne ! Ainsi, dans plusieurs de ces contes, il a une fille, aussi belle, aussi bonne, aussi intelligente, qu'il est méchant et bête ; car la bêtise est un trait saillant du personnage. — Allez maintenant dans l'Inde ; je vous y signalerai, dans un recueil sanscrit de contes formé au XIIe siècle de notre ère par Somadeva de Cachemire avec des écrits antérieurs, une histoire qui rentre absolument dans un des groupes de contes où, chez nous autres Européens, on fait figurer le diable. Le héros de ce conte indien, un jeune prince, entre un jour dans un château, au milieu d'une forêt. C'est le château d'un *râkshasa*, c'est-à-dire d'une sorte de mauvais génie, d'ogre. Ce râkshasa a une fille très belle. Les deux jeunes gens s'éprennent l'un de l'autre. Mais, avant que le père ne consente au mariage, il faut que le prince accomplisse plusieurs tâches qui lui seront imposées. Dans toutes il est aidé par la fille du râkshasa. Ce qu'il a d'abord à faire, c'est de reconnaître sa bien-aimée au milieu de ses cent sœurs qui toutes lui ressemblent absolument, et de lui poser sur le front la couronne de fiancée. La jeune fille a prévu cette épreuve, et le prince sait d'avance qu'elle portera autour du front un cordon de perles. « Mon père ne le remarquera pas, lui a-t-elle dit ; comme il appartient à la race des démons, il n'a pas beaucoup d'esprit. » La suite du conte montre, en effet, qu'en parlant comme elle l'a fait de son père, la fille du râkshasa a employé une expression très adoucie.

Voilà, ce me semble, un passage qui nous explique le diable des contes européens, le diable si bête. Ce diable, c'est le râkshasa indien : on a traduit jadis, comme on a pu, le nom de ce malfaisant personnage.

Je voudrais vous montrer, pour finir, quelles modifications a subies un certain conte indien pour qu'il pût s'adapter à nos idées occidentales.

Il était impossible de transporter tel quel en Europe un conte où l'on voit les *sept femmes* d'un roi persécutées par une rivale, une *râkshasi* (le type féminin du râkshasa), qui a pris une forme humaine

et s'est fait épouser, comme *huitième femme*, par ce roi. Aussi, dans un conte sicilien (Gonzenbach, nº 80), ressemblant pour tout le corps du récit aux contes indiens et orientaux de ce groupe, tout ce qu'il y a de trop étranger à nos mœurs a-t-il été changé. Les sept femmes du roi sont devenues ses sept *filles*, qui épousent sept princes, fils d'une reine veuve, avec laquelle se remarie le roi, veuf lui-même. C'est cette reine qui persécute les sept princesses, ses belles-filles ; c'est elle qui, comme la *râkshasi* du conte indien, leur fait arracher les yeux ; qui cherche à perdre le fils de la plus jeune princesse, en le faisant envoyer en des expéditions périlleuses, etc.

Le travail d'adaptation est visible ici à tous les yeux (1).

* * *

Il faut conclure, bien que je sois obligé de laisser de côté certaines considérations qui auraient précisé encore ma thèse et prévenu des objections. J'exprimerai donc de nouveau, en terminant, ma conviction, de jour en jour fortifiée : plus on étudiera de près la question, plus on recueillera de contes, surtout en Asie, et plus on reconnaîtra que la thèse de l'origine non seulement asiatique, mais indienne, de nos contes populaires est la seule vraie.

(1) *Contes populaires de Lorraine*, t. I, p. XXX.

LA LÉGENDE

DES

SAINTS BARLAAM ET JOSAPHAT

SON ORIGINE

(*Extrait de la* Revue des questions historiques. *Octobre 1880*)

Au nombre des ouvrages les plus répandus et les plus goûtés au moyen âge se trouvait un livre qui, après un long oubli, a, dans ces derniers temps, attiré l'attention du monde savant, la *Vie des saints Barlaam et Josaphat*. C'est l'histoire d'un jeune prince, fils d'un roi des Indes et nommé Josaphat. A sa naissance, il avait été prédit qu'il abandonnerait l'idolâtrie pour se faire chrétien et renoncerait à la couronne. Malgré les précautions ordonnées par le roi son père, qui le fait élever loin du monde et cherche à écarter des yeux de l'enfant la vue des misères de cette vie, diverses circonstances révèlent à Josaphat l'existence de la maladie, de la vieillesse, de la mort, et l'ermite Barlaam, qui s'introduit auprès de lui, n'a pas de peine à le convertir au christianisme. Josaphat, de son côté, convertit son père, les sujets de son royaume et jusqu'au magicien employé pour le séduire ; puis il dépose la couronne et se fait ermite.

Attribuée jadis à saint Jean Damascène (VIIIe siècle), — on ne sait trop sur quel fondement, dit le docteur Alzog (1), — cette histoire, dont l'original est écrit en grec et a dû être rédigé en Palestine ou dans une région voisine, fut traduite en arabe, à l'usage des chrétiens parlant cette langue, et il existe encore un manuscrit,

(1) « On lui attribue encore (à saint Jean Damascène), *nous ignorons sur quel fondement*, deux ouvrages hagiographiques : *La vie de saint Barlaam et de saint Josaphat* et la *Passion de saint Artémius.* » (*Patrologie*, trad. de l'abbé P. Belet, 1877, p. 625.)

datant du XIe siècle, de cette traduction faite probablement sur une version syriaque, aujourd'hui disparue. La traduction arabe, à son tour, donna naissance à une traduction copte et à une traduction arménienne. — Au XIIe siècle, la *Vie de Barlaam et Josaphat* avait déjà pénétré dans l'Europe occidentale, par l'intermédiaire d'une traduction latine. Dans le courant du XIIIe siècle, cette traduction était insérée par Vincent de Beauvais (mort vers 1264) dans son *Speculum historiale*, puis par Jacques de Voragine, archevêque de Gênes (mort en 1298) dans sa *Légende dorée*, qui a été si longtemps populaire. Dans la première moitié du même siècle, le trouvère Gui de Cambrai tirait de cette traduction latine la matière d'un poème français, et il fut composé dans le même siècle deux autres poèmes français de *Barlaam et Josaphat*, ainsi qu'une traduction en prose. A la même époque que Gui de Cambrai, un poète allemand, Rodolphe d'Ems, traitait le même sujet, et, lui aussi, d'après la traduction latine ; deux autres Allemands mettaient également cette traduction en vers. Les bibliographes mentionnent encore une traduction provençale, probablement du XIVe siècle, et plusieurs versions italiennes, dont l'une se trouve dans un manuscrit daté de 1323. Avec une traduction allemande en prose, l'histoire de *Barlaam et Josaphat* arriva en Suède et en Islande. La rédaction latine fut traduite en espagnol, puis en langue tchèque (vers la fin du XVIe siècle), plus tard en polonais. Ces quelques détails peuvent donner une idée de la diffusion de cette légende au moyen âge (1).

Enfin, en 1583, — ceci a un intérêt tout particulier, — l'autorité de saint Jean Damascène, à qui la rédaction de l'ouvrage était attribuée, comme nous l'avons dit, fit entrer dans le *Martyrologe Romain* les noms des « saints Barlaam et Josaphat ». A la fin de la liste des saints honorés le 27 novembre, on lit en effet ce qui suit : « Chez les Indiens limitrophes de la Perse, les saints Barlaam et Josaphat, dont les actes extraordinaires ont été écrits par saint Jean Damascène (2) ».

Or, voici que de nos jours le caractère historique de cette *Vie des*

(1) Voir *Barlaam und Josaphat. Französisches Gedicht des dreizehnten Jarhhunderts von Gui de Cambrai*, herausgegeben von H. Zotenberg und P. Meyer (Stuttgart, 1864), p. 310 et seq. — *Barlaam und Josaphat von Rudolf von Ems*, herausgegeben von Franz Pfeiffer (Leipzig, 1843), p. VIII et seq. — *Bulletin de l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg* (classe historico-philologique), t. IX (1852), nos 20, 21, pp. 308, 309.

(2) « Apud Indos Persis finitimos, sanctorum Barlaam et Josaphat (commemoratio), quorum actus mirandos sanctus Joannes Damascenus conscripsit. »

saints Barlaam et Josaphat est tout à fait contesté. Déjà, durant les deux derniers siècles, elle avait été, de la part d'écrivains ecclésiastiques des plus sérieux, l'objet de doutes ou tout au moins d'hésitations très caractéristiques ; aujourd'hui, des hommes familiers avec les études orientales, M. Max Müller, entre autres, affirment catégoriquement que cette légende n'est autre chose qu'un arrangement chrétien d'un récit indien, de la légende du Bouddha. Et M. Émile Burnouf, dans un livre aussi peu scientifique qu'il est antireligieux, s'est empressé de chercher là des arguments contre le catholicisme (1).

Y a-t-il lieu, pour nous autres catholiques, de nous effrayer de cette découverte, si elle est démontrée vraie, et sommes-nous obligés, en raison de l'autorité du *Martyrologe Romain*, de soulever, si l'on peut parler ainsi, la question préalable ? Ce serait une insulte à l'Église que de le prétendre. Rien absolument ne nous empêche d'étudier cette question sans autre préoccupation que celle de la science.

Mais, avant d'entreprendre cette étude, il convient d'examiner ce qui résulte, au point de vue théologique, de la mention faite par le *Martyrologe Romain* des « saints Barlaam et Josaphat » et de leur légende.

On ne saurait trop le répéter : les écrivains étrangers au catholicisme exagèrent, sur une foule de points, l'infaillibilité dont l'Église revendique le privilège. Nous ne mettons pas la bonne foi en cause ; c'est, nous le croyons, uniquement le défaut de connaissances théologiques qui, la plupart du temps, leur fait ainsi grossir les choses. Dans la question qui nous occupe, quelques lignes d'un ouvrage dont personne ne contestera l'autorité suffiront pour tout ramener à de justes proportions. Qu'on ouvre le livre célèbre du savant pape Benoît XIV sur la béatification et la canonisation des saints, on y trouvera, formulés dans le chapître consacré au *Martyrologe Romain*, des principes dont l'importance est d'autant plus grande, que Pie IX, par un décret du 1er septembre 1870, renvoie à cette partie de l'ouvrage de Benoît XIV tous ceux qui ont à traiter de ces matières (2).

(1) Cet ouvrage de M. Émile Burnouf, le *Catholicisme contemporain*, fourmille d'énormes bévues. Nous en avons relevé quelques-unes dans le *Français* du 1er septembre 1879.

(2) Le passage principal de ce décret a été reproduit dans la remarquable *Introductio generalis ad historiam ecclesiasticam critice tractandam*, du P. Ch. de Smedt, S. J. (Gand, 1876), p. 192.

« Nous affirmons, dit Benoît XIV, que le Saint-Siège n'enseigne « point que tout ce qui a été inséré dans le *Martyrologe Romain* est « vrai d'une vérité certaine et inébranlable... C'est ce qu'on peut par- « faitement conclure des changements et des corrections ordonnés « par le Saint-Siège lui-même (1). » — « Il y a une grande différence, « dit-il encore, entre la sentence de canonisation [portée par le Sou- « verain-Pontife] et l'introduction d'un nom dans le *Martyrologe Ro- « main* [par ceux que le Pape a chargés de composer ce martyrologe.] « Aussi, de ce que l'erreur a pu se rencontrer dans le *Martyrologe « Romain*, il ne s'ensuit pas qu'elle puisse se rencontrer également « dans une sentence de canonisation (2) ».

De quelle nature sont ces erreurs qui peuvent s'être glissées dans le *Martyrologe Romain?* « Il y en a eu de deux sortes, dit Benoît XIV; « outre celles dont les typographes sont responsables, quelques-unes « peuvent être attribuées à ceux qui ont composé et corrigé le *Mar- « tyrologe Romain*. Ainsi, au 25 janvier, il était fait mention [dans « les premières éditions] d'une sainte Xynoris, martyre, par suite « d'une confusion qui d'un nom commun avait fait un nom propre : « cette prétendue Xynoris martyre avait été introduite dans le *Mar- « tyrologe Romain* sur l'autorité d'un texte de saint Jean Chryso- « stome mal interprété; dans ce texte, en effet, le mot *Xynoris* « n'est pas le nom propre d'une personne; mais il s'applique à un « « couple » (ξυνωρίς) de martyrs, Juventinus et Maximus, qui souf- « frirent à Antioche, sous Julien. Averti de cette erreur par Pierre « Pithou et autres, le cardinal Baronius la fit corriger (3). »

(1) « Postremo asserimus Apostolicam Sedem non judicare inconcussæ esse et certissimæ veritatis quæcumque in Martyrologio Romano inserta sunt... Quod et optime colligitur ex mutationibus et correctionibus ab ipsa Sancta Sede demandatis. » (*De servorum Dei beatificatione et canonizatione*, lib. IV, part. II, cap. XVII, n. 9.)

(2) « Insuper monemus aliud esse canonizationis judicium, aliud appositionem nominis in Martyrologio Romano, atque adeo ab errore qui forte contigerit in Martyrologio Romano, non recte inferri, in judicio quoque canonizationis errorem contingere posse *(ibid.)*. »

(3) « Porro hi (errores corrigendi) sunt in duplici differentia : nonnulli quippe sunt, qui non incuriæ nec malitiæ typographorum, sed compositoribus et correctoribus Romani Martyrologii adscribi possunt. *Ad diem* 25 *januarii* fiebat in Martyrologio Romano commemoratio sanctæ Xynoridis martyris, facta translatione nominis appellativi ad proprium ; Xynoris enim martyr inducta fuerat ex male intellecta auctoritate sancti Joannis Chrysostomi, *homil.* 14 *de Lazaro*, cum Xynoris apud eum non proprium nomen alicujus, sed par martyrum indicet, Juventini scilicet et Maximi, qui Antiochiæ passi sunt sub Juliano. Sed cum de errore fuerit admonitus cardinal Baronius a Petro Pithæo, Nicolao Fabro et Petro Ducæo, et error quidem ipse correctus fuerit, nulla amplius ejus habenda est ratio, uti etiam admittit Launojus in opusculo *De cura Ecclesiæ pro veneratione*

On voit qu'aux yeux de l'Église, le *Martyrologe Romain* n'est nullement irréformable. Même après les corrections ordonnées par le Saint-Siège, — c'est Benoît XIV qui nous l'apprend, — un prince de l'Église, le cardinal Léandre Colloredo, avait recueilli de nombreuses notes en vue d'une nouvelle « épuration » ; mais la mort l'empêcha de mettre la dernière main à son ouvrage et de le publier (1).

Ces principes posés, nous pouvons aborder avec calme la question des « saints Barlaam et Josaphat ».

Le *Martyrologe Romain* actuel (2), rédigé vers la fin du XVIe siècle (en 1583), par ordre de Grégoire XIII, a été tiré, pour la plus grande partie, d'un martyrologe antérieur, œuvre d'un bénédictin du nom d'Usuard, qui le composa vers l'an 875. C'était, du reste, de ce martyrologe d'Usuard qu'on se servait auparavant dans les églises et les monastères de l'Occident et de Rome même, en se donnant, il est vrai, la liberté de modifier, d'abréger et surtout d'augmenter le texte par l'addition de saints locaux ou appartenant à tel ou tel ordre religieux. Il n'est pas inutile, croyons-nous, de constater tout d'abord que les noms des « saints Barlaam et Josaphat » ne se sont trouvés dans aucun des nombreux manuscrits de ce martyrologe qui ont été dépouillés par le P. du Sollier pour son édition classique du *Martyrologe* d'Usuard, formant la seconde partie du tome VI de juin des *Acta Sanctorum*. Ils ne se sont rencontrés, du moins jusqu'à présent, que dans les additions faites par Greven ou Grefgen et par Molanus dans leurs éditions respectives d'Usuard (Greven, première édition, 1515 ; Molanus, première édition, 1568). L'un et l'autre indiquent comme leur source un livre imprimé à Lyon en 1514, le *Catalogus Sanctorum*, de Pierre de Natalibus, mort vers 1370.

Ce *Catalogus*, recueil de légendes abrégées, n'a jamais eu aucune

sanctorum, artic. II *(ibid.)*. » — Ajoutons quelques détails sur cette fameuse « sainte Xynoris ». Elle figure dans les deux premières éditions du *Martyrologe Romain* (1583) ; dans l'édition de 1584, la première approuvée par Grégoire XIII, et dans celle de 1586, revue et accompagnée de notes très érudites par l'illustre Baronius. Elle a disparu de l'édition donnée en 1589 à Anvers par ce même Baronius et des éditions subséquentes (vid. *Introductio ad historiam ecclesiasticam* du P. Ch. de Smedt, p. 149).

(1) « ... Præter supra exposita, scimus cardinalem Leandrum Colloredum multa parasse pro nova expurgatione Martyrologii Romani, at morte præreptum opus absolvere et typis edere non potuisse *(loc. cit..)* »

(2) Nous devons nos renseignements sur les martyrologes à l'obligeance de deux hommes tout à fait compétents : pour les martyrologes occidentaux, au P. Ch. de Smedt, S. J., le savant bollandiste ; pour les martyrologes orientaux, au P. Martinov, S. J., si connu pour son immense érudition en tout ce qui touche le monde slave et les antiquités religieuses de l'Orient.

autorité officielle, pas plus que les autres collections de légendes et de vies de saints, telles que la *Légende dorée* (fin du XIIIe siècle), qui donne aussi, comme nous l'avons dit, la vie des « saints Barlaam et Josaphat », pas plus que les martyrologes de Canisius et de Maurolycus, où se trouvent les noms des deux « saints (1) ». — Notons que Barlaam et Josaphat ne sont pas mentionnés dans le *Martyrologium Romanæ Ecclesiæ*, publié par Galesinius, avec privilège de Grégoire XIII, à Venise, en 1578.

Il semble que les auteurs du *Martyrologe Romain* de 1583, qui renvoient à la vie des « saints Barlaam et Josaphat » attribuée à saint Jean Damascène, et depuis bien longtemps bien connue en Occident, se sont autorisés, pour l'insertion de ces noms dans la liste des saints, uniquement de cet écrit même, sans s'appuyer sur aucun autre document.

En Orient, les « saints Barlaam et Joasaph » (*Joasaph* est la forme primitive, telle qu'elle se trouve dans le livre grec attribué à saint Jean Damascène) ne figurent pas dans le Ménologe de l'empereur Basile, qui date du dixième siècle et dont l'original *illustré* existe encore (2) ; mais ils sont mentionnés, à la date du 19 novembre, dans un calendrier slavon du XVe siècle, manuscrit, du couvent de Bélo-Zersk, aujourd'hui à la bibliothèque de l'Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg ; dans un psautier également slavon du XVIe siècle, de la Bibliothèque impériale publique de la même ville (nº 10), et dans d'autres documents plus récents. A la date du 18 novembre,

(1) Le Martyrologe de Canisius (le Bienheureux Pierre) a été publié de son vivant, en allemand, par Adam Walasser. L'édition qui se trouve dans la bibliothèque des Bollandistes est celle de Dillingen, 1583 ; mais ce n'est que la troisième ; les deux premières sont respectivement de 1562 et de 1573, et il est plus que probable que la mention des deux « Saints » figurait déjà dans la première édition. Il est à remarquer que, dans ce martyrologe, ils se trouvent mentionnés deux fois : ensemble au 27 novembre, comme dans le *Martyrologe Romain*, et, de plus, « saint Barlaam » seul au 2 avril et « saint Josaphat » seul au 29 octobre. On ne sait pas exactement quelle a été la part prise par le Bienheureux Pierre Canisius à la rédaction du martyrologe qu'on cite sous son nom. Suivant les uns, il en est véritablement l'auteur ; selon d'autres, il n'a fait que le réviser et en fournir la préface. (Voyez la *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, par les PP. de Backer et Ch. Sommervogel, article *Canisius, Pierre*.) — Le martyrologe de Maurolycus (en latin) a été publié à Venise, en 1568.

(2) En Orient, les ménologes correspondent à peu près aux martyrologes occidentaux. L'original du ménologe composé par les ordres de l'empereur Basile II Porphyrogénète (975-1025) se conserve, moitié (la partie qui va de septembre à février), à la Bibliothèque Vaticane, moitié (mars-août), au couvent des moines grecs catholiques de Grotta-ferrata, près de Rome, où l'on s'en sert encore dans les offices. Ce ménologe a été édité à Urbino, en 1727, sous ce titre : *Menologium Græcorum jussu Basilii Imperatoris græce olim editum*, etc. (3 vol. in-fol.).

nous les retrouvons dans le Grand Ménologe de Macaire, en slavon, du XVIe siècle, dans deux prologues (ménologes abrégés), manuscrits, de la Bibliothèque synodale de Moscou (n°s 244 et 247), faits d'après la seconde rédaction du Ménologe grec de l'empereur Basile, etc.

A la date du 17 novembre, ces deux prologues mentionnent « Barlaam, anachorète ». De même un prologue slavon imprimé, dont la première édition est de 1641. Barlaam reparaît, au 30 mai, dans un synaxaire (sorte de monologe) du Mont-Athos, en grec vulgaire, édité d'abord en 1819, puis en 1842, à Constantinople ; dans le synaxaire grec rimé dit de Chifflet, du XIIe siècle, et dans un prologue slavon rimé, de 1370 (bibliothèque de Hloudov) ; enfin, dans les Ménées grecques, dont la plus ancienne édition est de Venise, 1551 (1).

Enfin, à la date du 26 août, ces mêmes Ménées grecques mentionnent « Joasaph », ainsi qu'un martyrologe grec, en vers, édité au siècle dernier (2).

Quelque temps avant la rédaction du *Martyrologe Romain* de 1583, le cardinal Sirlet (1514-1585) avait extrait des recueils hagiologiques grecs (ménées, ménologes, synaxaires) un *Menologium Græcorum*, en latin (3), dans lequel les auteurs du *Martyrologe Romain* ont été prendre des noms de saints grecs (4). Or, les noms des « saints Barlaam et Josaphat » n'y figurent pas, ce qui fortifie encore l'opinion émise plus haut, que ces noms ont été puisés directement par les auteurs du Martyrologe de 1583 dans la vie attribuée à saint Jean Damascène.

Nous avons dit que le caractère historique de la « vie des saints Barlaam et Josaphat » avait été, de la part d'écrivains ecclésiastiques très sérieux des derniers siècles, l'objet de doutes ou tout au moins d'hésitations très significatives. Ainsi Bellarmin, qui, dans un livre composé vers l'année 1613, conclut à la vérité de la légende, ne laisse pas de constater qu'on peut se demander si l'on n'a pas affaire à un roman historique destiné à l'éducation de la jeunesse, comme la

(1) Les Ménées comprennent, distribués en douze volumes correspondant aux douze mois, l'office et la vie de tous les saints honorés par l'Église grecque.

(2) *Ecclesiæ græcæ Martyrologium metricum, ex Menæis* (édité par Siberus), Leipzig, 1727, p. 274.

(3) Ce ménologe a été publié par Henri Canisius, neveu du bienheureux Pierre, dans son *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum* (c'est le titre de la seconde édition, donnée par Jacques Basnage, en 1725 ; la première (1604-1608) portait celui d'*Antiquæ Lectiones*).

(4) *Introd. ad hist. eccles.*, du P. de Smedt, p. 143.

Cyropédie de Xénophon. Les raisons qu'il invoque en faveur de la « vie des saints Barlaam et Josaphat » sont, du reste, quelle que soit l'autorité de ce grand homme, très peu décisives. Celle qui est tirée de l'insertion des deux noms au *Martyrologe Romain* n'a, comme nous l'avons vu, aucun poids, d'après Benoît XIV, interprète de la vraie doctrine théologique sur cette matière. Quant à la seconde, — l'invocation des « saints Barlaam et Josaphat » par l'auteur de la « vie » que Bellarmin croit être saint Jean Damascène, — elle se réfute par une réflexion faite quelques lignes plus bas par Bellarmin lui-même, à l'occasion d'un autre écrit attribué à saint Jean Damascène. « Il peut se faire, dit-il, que, malgré sa science et sa prudence ordinaires, saint Jean Damascène ait ajouté foi un peu facilement à de tels récits et ne se soit pas inquiété d'en vérifier l'exactitude (1). »

Jacques de Billy, qui a donné en 1577 une traduction latine de saint Jean Damascène, se pose, lui aussi, la question, et il la résoudrait dans le sens négatif, s'il ne se croyait lié par les réflexions finales de l'auteur de la « vie », qui affirme tenir son récit d'hommes véridiques. Rosweyde (1569-1629) reproduit dans ses *Vitæ Patrum* les appréciations de Bellarmin et de Jacques de Billy. Tout en regardant, non sans quelque hésitation, le fond de la légende comme vrai, il se demande si certaines discussions religieuses qui y sont rapportées n'ont pas été ajoutées ou amplifiées par l'auteur (2).

(1) Voici le passage de Bellarmin, *De scriptoribus ecclesiasticis* (éd. de Paris, 1658, p. 252) : « ... Dubitatio quoque existit, an hæc narratio sit vera historia, an potius conficta ad erudiendos nobiles adolescentes, qualis est vita Cyri apud Xenophontem. Cæterum veram historiam esse constat ex eo, quod S. Joannes Damascenus in fine historiæ invocat sanctos Barlaam et Josaphat, quorum res gesta scripserat, et Ecclesia catholica in Martyrologio descriptos veneratur, die 27 Novembris, eosdem sanctos Barlaam et Josaphat. — Oratio de his qui in fide dormierunt (c'est le titre d'un autre ouvrage attribué à saint Jean Damascène) scrupulum injecit (quant à la question de savoir si ce saint en est l'auteur), quia narrat Falconillam precibus primæ martyris, et Trajani animam precibus S. Gregorii papæ, ab inferni suppliciis liberatas ; quæ narrationes falsæ esse videntur, et fabulis similiores quam historiæ. *Sed fieri potest, ut sanctus Joannes Damascenus, quamvis alioqui doctus et prudens, istis narrationibus facile fidem habuerit, neque de veritate earum investiganda sollicitus fuerit.* »

(2) Billius (Jacques de Billy) interpres ita ratiocinatur : « Quod ad ipsam historiæ veritatem attinet, videri fortasse nonnullis potuisset, hoc opus non tam veram historiam esse, quam sub historiæ specie tacitam vitæ monasticæ atque ad Christianam perfectionem exactæ collaudationem : nisi auctor sub finem eam se ab hominibus a mendacii crimine alienis accepisse testaretur. Ei ergo, præsertim asseveranti, diffidere hominis est, mihi videtur, plus suis suspicionibus, quam Christianæ charitati, quæ omnia credit, tribuentis. » — Ego vero vix dubito, quin totius historiæ fundamentum verum sit. Forte disputationes quædam de quibusdam fidei mysteriis ab auctore vel additæ vel dilatatæ. Nam qui potuit Josaphat, recens ad fidem conversus, tot Scripturæ locis se communire, qui numquam eam

D'autres écrivains ecclésiastiques vont beaucoup plus loin, témoin le curieux passage suivant de Huet, le docte évêque d'Avranches : « C'est un roman, mais spirituel ; il traite de l'amour, mais c'est de l'amour divin ; l'on y voit beaucoup de sang répandu, mais c'est du sang des martyrs. Il est écrit en forme d'histoire mais non pas dans les règles du roman. Et cependant, quoique la vraisemblance y soit assez exactement observée, il porte tant de marques de fiction, qu'il ne faut que le lire avec un peu de discernement pour en tomber d'accord. Il suppose que Josaphat était fils d'un roi indien ; que son aventure est arrivée dans les Indes, et que de certains Éthiopiens, gens pieux et de bonne foi, qui l'avaient apprise dans des mémoires reconnus pour véritables, la lui ont rapportée. Il appelle Éthiopiens des Indiens, confondant l'Éthiopie avec les Indes, selon la coutume de plusieurs anciens. Cependant il fait porter à la plupart de ses personnages des noms syriaques, c'est-à-dire des noms de son pays. Non pas que je veuille soutenir que tout en soit supposé : il y aurait de la témérité à désavouer qu'il y ait jamais eu de Barlaam ni de Josaphat. Le témoignage du *Martyrologe Romain*, qui les met au nombre des saints, ne permet pas d'en douter (1). Peut-être même n'en est-il pas le premier inventeur. Sa crédulité persuade assez qu'il croyait ce qu'il a voulu faire croire, et qu'il avait ouï en effet une partie de ce qu'il a écrit. Il découvre au reste l'esprit romancier de sa nation, par le grand nombre de paraboles, de comparaisons et de similitudes qui y sont répandues (2). »

Le janséniste Tillemont s'exprime avec plus d'embarras ; son appréciation néanmoins mérite d'être citée. Après avoir dit qu'il n'y a pas « de raison bien forte pour attribuer la vie de saint Barlaam à saint Jean de Damas », il s'exprime ainsi : « C'est une difficulté plus

legerat ? » (Rosweyde, *Vitæ Patrum*. Anvers, 1615, p. 339.) — Un écrivain très érudit, mais qui ne passe point pour avoir possédé à un haut degré le sens critique, Léon Allaci ou Allatius, (1586-1669) rejette cette réserve de Rosweyde. (Voir ses *Prolegomena*, p. XXVIII, dans l'édition de saint Jean Chrysostome, donnée par Lequien, Paris, 1712.)

(1) Il est inutile, après les citations de Benoît XIV données plus haut, de faire remarquer que Huet exagère l'autorité du *Martyrologe Romain*.

(2) *De l'origine des romans*, 2e édition, 1678, p. 87. La première édition est de 1670. — Le savant hagiographe catholique Alban Butler (*The Lives of the Fathers, Martyrs and other principal Saints*, 2e édition. Dublin, 1780, p. 103, article : Saint Jean Damascène), ainsi que Feller (*Dictionnaire historique, verbo* « Barlaam ») renvoient l'un et l'autre à Huet. Le premier dit qu'on croit que la plus grande partie de l'histoire de *Barlaam et Josaphat* est une parabole ou allégorie mise sous les noms de deux saints personnages. (Though Barlaam and Josaphat are names of two holy persons, the greater part of this piece is thought to be a parable or allegory.)

importante de savoir si toute cette histoire n'est point une fiction, comme Bellarmin et l'abbé de Billy avouent qu'il y a quelque sujet de le croire. Ils soutiennent néanmoins tous deux que c'est une véritable histoire. Et il est visible au moins que l'auteur l'a cru ainsi, puisqu'il proteste qu'il l'a apprise de personnes tout à fait éloignées de mentir. Il invoque même Barlaam et Josaphat comme des saints, ce qui serait une impiété, s'il ne les avait crus des saints véritables. Et nous avons garde d'en soupçonner saint Jean de Damas, s'il est auteur de cette histoire, quoique un auteur célèbre (Ellies du Pin) paraît croire qu'elle est de lui, et que néanmoins ce n'est qu'un roman. Les Grecs honorent Josaphat comme un saint le 26 d'août, ce qui se trouve aussi chez quelques nouveaux Latins, et Baronius l'a mis avec Barlaam dans le *Martyrologe Romain* au 27e de novembre (1). L'auteur de la vie peut avoir été trompé par de faux mémoires et avoir trompé les autres par l'autorité du nom de saint Jean de Damas. Mais c'est ce que je ne voudrais pas dire, à moins d'en avoir de fortes preuves. Et, n'en ayant point, il vaut mieux, comme l'abbé de Billy, donner moins à nos soupçons qu'à la charité qui croit tout. — Quoique nous supposions avec lui et avec Rosweyde qu'il y a quelque chose de véritable dans le fond de l'histoire, il y a grand sujet de croire que l'auteur ou ceux qui la lui ont rapportée, y ont ajouté diverses particularités qui la rendent plus agréable et moins authentique. Car c'est sur quoi les Grecs surtout n'ont pas été fort scrupuleux. Ainsi, ne voyant pas moyen de discerner le vrai d'avec le faux, et ne sachant pas même si les saints sont du temps que nous tâchons d'éclaircir, nous avons mieux aimé ne rien mettre du tout ici de leur histoire, comme on n'en a rien mis dans la traduction française des Vies des Pères [de Rosweyde.] On ne peut guère douter que les discours ne soient tout entiers de celui qui a fait l'histoire ; et Rosweyde en convient, au moins en partie (2). »

D'autres auteurs sont plus nets. Laissons de côté, si l'on veut, des écrivains suspects, comme Ellies du Pin et Casimir Oudin, ce moine apostat (3). Un savant bénédictin, deux fois honoré de brefs de Benoît XIV, dans lesquels étaient loués sa personne et son ou-

(1) Tillemont se trompe en parlant ici de Baronius, qui n'a eu aucune part aux premières éditions du *Martyrologe Romain*, où déjà figurent Barlaam et Josaphat. Voir l'*Introductio ad historiam ecclesiasticam*, du P. de Smedt, p. 146.

(2) *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. X (1705), p. 476.

(3) « L'histoire de Barlaam contient une longue narration d'une conversion d'un fils du roi des Indes, appelé Josaphat, par le moine Barlaam ; elle a plutôt l'air d'un roman que d'une histoire. » (Ellies du Pin, *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, tome VI, Mons, 1692, p. 103.) — « Historia Sanctorum

vrage, Dom Ceillier, s'exprime sur ce sujet sans réticences. « Le P. Le Quien [l'éditeur de saint Jean Damascène], dit-il, avait promis de donner dans un troisième volume plusieurs monuments attribués à saint Jean Damascène, quoiqu'on n'ait point de preuves certaines qu'ils soient de lui. De ce nombre est l'histoire de Barlaam, ermite, et de Josaphat, roi des Indes. Divers manuscrits la donnent à un Jean Sinaïte, que l'on dit avoir vécu sous Théodose Ier. Mais ce qui est dit sur les images convient beaucoup mieux à un écrivain du VIIIe siècle ou postérieur. Mais il ne suit pas de là qu'elle soit de saint Damascène. *C'est une pièce où il est si difficile de discerner le vrai d'avec le faux, qu'elle ne peut lui faire aucun honneur* (1). »

Avant Dom Ceillier, un autre auteur, très estimé pour son érudition ecclésiastique et qui n'est pas du tout rangé parmi les « dénicheurs de saints », Chastelain, parlait plus catégoriquement encore peut-être. Dans son *Martyrologe Universel*, il ajoute à la mention des « saints Barlaam et Josaphat » faite par le *Martyrologe Romain*, cette note marginale : « dont on ne sait point les jours de la mort ; *ni même si toute leur histoire ne serait point une allégorie* (2) ».

Tous les écrivains que nous venons de citer raisonnaient sur la simple inspection de la légende en elle-même. Si donc postérieurement ils avaient vu se produire des documents fournissant, contre le caractère historique de cette légende, des arguments extrinsèques, à coup sûr, leurs dernières hésitations seraient tombées. Eh bien ! ces documents se sont produits. C'est M. Laboulaye qui, le premier, en 1859, attira l'attention sur l'étrange ressemblance que l'histoire des « saints Barlaam et Josaphat » présente avec la légende du Bouddha, contenue dans le livre indien le *Lalitavistâra* (3). En 1860, les deux récits étaient l'objet d'une comparaison détaillée de la part d'un érudit allemand, M. F. Liebrecht (4). Dix ans plus tard, le

Barlaam et Josaphat... Quidquid alii dicant, purissimum mihi atque gravibus viris commentum est, ab otioso monacho conscriptum... » (Casimir Oudin. *Commentarius de Scriptoribus Ecclesiæ antiquis*. Leipzig, 1722, col. 1724.)

(1) D. Remi Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, tome XVIII (Paris, 1752), p. 150.

(2) Le *Martyrologe universel*, publié à Paris en 1709, se compose d'une version française du *Martyrologe Romain*, complété à chaque jour par un double supplément (mis à la suite et à part du texte du *Martyrologe Romain*), l'un, des saints de France, l'autre, des saints des autres pays qui ne sont pas mentionnés dans le Martyrologe Romain.

(3) *Journal des Débats* du 26 juillet 1859.

(4) *Die Quellendes Barlaam und Josaphat*, dans la revue *Jahrbuch für romanische und englische Literatur*, t. II (1860), p. 314 seq., ou dans le volume de M. Liebrecht intitulé *zur Volkskunde* (Heilbronn, 1879), p. 441.

célèbre philologue M. Max Müller est revenu sur ce même sujet dans une conférence publique (1).

Il suffira, pour que le lecteur se fasse une opinion par lui-même, de mettre en regard les principaux traits des deux récits. L'indication des chapitres de *Barlaam et Josaphat* est donnée d'après la *Patrologie grecque* de Migne. La légende du Bouddha, extraite pour la plus grande partie du *Lalitavistâra*, est citée d'après l'ouvrage de M. Barthélemy Saint-Hilaire *Le Bouddha et sa religion* (Paris, 1860) complété par la traduction que M. Foucaux a donnée du *Lalitavistâra* d'après une version tibétaine de ce livre (2).

LÉGENDE DE
BARLAAM ET JOSAPHAT

Abenner, roi de l'Inde, est ennemi et persécuteur des chrétiens. Il lui naît un fils merveilleusement beau, qui reçoit le nom de Joasaph (3). Un astrologue révèle au roi que l'enfant deviendra glorieux, mais dans un autre royaume que le sien, dans un royaume d'un ordre supérieur : il s'attachera un jour à la religion persécutée par son père.

Le roi, très affligé, fait bâtir pour son fils un palais magnifique, dans une ville écartée ; il entoure Joasaph uniquement de beaux jeunes gens, pleins de force et de santé, auxquels il défend de parler jamais à l'enfant des misères de cette vie, de la mort, de la vieillesse, de la maladie, de la pauvreté ; ils devront ne l'entretenir que d'objets agréables, afin qu'il ne tourne jamais son esprit vers les choses de l'avenir ; naturellement il leur est défendu de dire le moindre mot du christianisme (chap. III).

LÉGENDE DE
SIDDHARTA (le Bouddha)

Çouddhodana, roi de Kapilavastou, petit royaume de l'Inde, est marié à une femme d'une beauté ravissante, qui lui donne un fils aussi beau qu'elle-même : l'enfant est appelé Siddhârta. A sa naissance, les Brahmanes prédisent qu'il pourra bien renoncer à la couronne pour se faire ascète. (Barthélemy Saint-Hilaire, p. 4-6.)

Le roi voit en songe son fils qui se fait religieux errant. Pour l'empêcher de concevoir ce dessein, il lui fait bâtir trois palais, un pour le printemps, un pour l'été et un autre pour l'hiver. Et à chaque coin de ces palais se trouvent des escaliers où sont placés cinq cents hommes, de manière que le jeune homme ne puisse sortir sans être aperçu. Le prince voulant un jour aller à un jardin de plaisance, le roi fait publier à son de cloche, dans la ville, l'ordre d'écarter tout ce qui pourrait attrister les regards du jeune homme. (Barthélemy Saint-

(1) *On the Migration of Fables*, dans la *Contemporary Review* de juillet 1870 ou dans le 4e volume des *Chips from a German Workshop* (1875).

(2) *Rgya tcher rol pa*, ou Développement des Jeux, contenant l'histoire du Bouddha Çâkya Mouni, traduit sur la version thibétaine du Bkah Hgyour, et revu sur l'original sanscrit (Lalitavistâra), par Ph. E. Foucaux (Paris, 1849).

(3) *Joasaph*, nous l'avons dit, est la forme primitive, telle que la donne l'original grec.

Joasaph, devenu jeune homme, demande à son père, qui n'ose la lui refuser, la permission de faire des excursions hors du palais. Un jour, sur son chemin, il aperçoit deux hommes, l'un lépreux, l'autre aveugle. Il demande aux personnes de sa suite d'où vient à ces hommes leur aspect repoussant. On lui répond que ce sont là des maladies qui frappent les hommes quand leurs humeurs sont corrompues. Le prince, continuant ses questions, finit par apprendre que tout homme peut être atteint de maux semblables. Alors il cesse d'interroger ; mais il change de visage, et son cœur est déchiré au souvenir de ce qu'il a vu.

Peu de temps après, Joasaph, étant de nouveau sorti de son palais, rencontre un vieillard tout courbé, les jambes vacillantes, le visage ridé, les cheveux tout blancs, la bouche dégarnie de dents, la voix balbutiante. Effrayé à ce spectacle, le jeune prince demande à ses serviteurs l'explication de ce qu'il voit. « Cet homme, lui répondent-ils, est très âgé, et, comme sa force s'est peu à peu amoindrie, et que ses membres se sont affaiblis, il est enfin arrivé au triste état dans lequel tu le vois. » — « Et quelle fin l'attend ? », demande le prince. — « Pas d'autre que la mort », répondent les gens de sa suite. — « Est-ce que ce destin est réservé à tous les hommes », dit le prince, « ou quelques-uns seulement y sont-ils exposés ? » Les serviteurs lui expliquent que la mort est inévitable et que tôt ou tard elle frappe tous

Hilaire, p. 6 et 12. — Foucaux, p. 180.)

Un jour, le jeune prince « se dirigeait avec une suite nombreuse, par la porte du midi, vers le jardin de plaisance, quand il aperçut sur le chemin un homme atteint de maladie, brûlé de la fièvre, le corps tout amaigri et tout souillé, sans compagnons, sans asile, respirant avec une grande peine, tout essoufflé et paraissant obsédé de la frayeur du mal et des approches de la mort. Après s'être adressé à son cocher, et en avoir reçu la réponse qu'il en attendait : « La santé, dit le jeune prince, est donc comme le jeu d'un rêve, et la crainte du mal a donc cette forme insupportable ! Quel est donc l'homme sage qui, après avoir vu ce qu'elle est, pourra désormais avoir l'idée de la joie et du plaisir ? » Le prince détourna son char, et rentra dans la ville, sans vouloir aller plus loin. » (Barthélemy Saint-Hilaire, p. 13.)

« Un jour qu'avec une suite nombreuse il sortait par la porte orientale pour se rendre au jardin de Loumbinî auquel s'attachaient tous les souvenirs de son enfance, il rencontra sur sa route un homme vieux, cassé, décrépit ; ses veines et ses muscles étaient saillants sur tout son corps ; ses dents étaient branlantes ; il était couvert de rides, chauve, articulant à peine des sons rauques et désagréables ; il était tout incliné sur son bâton ; tous ses membres, toutes ses jointures tremblaient. « Quel est cet homme ? », dit avec intention le prince à son cocher. « Il est de petite taille et sans forces ; ses chairs et son sang sont desséchés ; ses muscles sont collés à sa peau, sa tête est blanchie, ses dents sont branlantes ; appuyé sur son bâton, il marche avec peine, trébuchant à chaque pas. Est-ce la condition

les hommes. Alors Joasaph pousse un profond soupir et il dit : « S'il en est ainsi, cette vie est bien amère et pleine de chagrins et de douleurs. Comment l'homme pourrait-il être exempt de soucis, quand la mort n'est pas seulement inévitable, mais qu'elle peut, comme vous le dites, fondre sur lui à chaque instant ? » A partir de ce jour, le prince reste plongé dans une profonde tristesse, et il se dit : « Il viendra une heure où la mort s'emparera de moi aussi ; et qui alors se souviendra de moi ? Et, quand je mourrai, serai-je englouti dans le néant, ou bien y a-t-il une autre vie et un autre monde ? » (Chap. v.)

(On remarquera que les deux rencontres du Bouddha avec le vieillard et avec la mort correspondent, pour les réflexions qu'elles suggèrent au prince, à la rencontre de Joasaph avec le seul vieillard.)

particulière de sa famille ? ou bien est-ce la loi de toutes les créatures du monde ? » — « Seigneur, répondit le cocher, cet homme est accablé par la vieillesse ; tous ses sens sont affaiblis, la souffrance a détruit sa force, et il est dédaigné par ses proches ; il est sans appui ; inhabile aux affaires, on l'abandonne comme le bois mort dans la forêt. Mais ce n'est pas la condition particulière de sa famille. En toute créature la jeunesse est vaincue par la vieillesse ; votre père, votre mère, la foule de vos parents et de vos alliés finiront par la vieillesse aussi ; il n'y a pas d'autre issue pour les créatures. » — « Ainsi donc, reprit le prince, la créature ignorante et faible, au jugement mauvais, est fière de la jeunesse qui l'enivre, et elle ne voit pas la vieillesse qui l'attend. Pour moi, je m'en vais. Cocher, détourne promptement mon char. Moi qui suis aussi la demeure future de la vieillesse, qu'ai-je à faire avec le plaisir et la joie ? » Et le jeune prince, détournant son char, rentra dans la ville sans aller à Loumbinî. (P. 12 seq.)

« Une autre fois encore, il se rendait par la porte de l'ouest au jardin de plaisance, quand sur la route il vit un homme mort placé dans une bière et recouvert d'une toile. La foule de ses parents tout en pleurs l'entourait, se lamentant avec de longs gémissements, s'arrachant les cheveux, se couvrant la tête de poussière, et se frappant la poitrine en poussant de grands cris. Le prince, prenant encore le cocher à témoin de ce douloureux spectacle, s'écria : « Ah ! malheur à la jeunesse que la vieillesse doit détruire ; ah ! malheur à la santé que détruisent tant de maladies ! Ah ! malheur à la vie où l'homme reste si peu de jours ! S'il n'y avait

ni vieillesse, ni maladie, ni mort ! Si la vieillesse, la maladie, la mort, étaient pour toujours enchaînées ! » (P. 13.)

L'ermite Barlaam parvient à pénétrer sous un déguisement auprès de Joasaph, lui expose dans une suite d'entretiens toute la doctrine chrétienne et le convertit. Après le départ de Barlaam, Joasaph cherche à mener, autant qu'il le peut, dans son palais, la vie d'un ascète (chapitres VI-XXI).

« Une dernière rencontre vint le décider et terminer toutes ses hésitations. Il sortait par la porte du nord pour se rendre au jardin de plaisance, quand il vit un *bhikshou* ou (religieux) mendiant, qui paraissait, dans tout son extérieur, calme, discipliné, retenu, voué aux pratiques d'un *brahmatchari* (nom donné au jeune brahmane tout le temps qu'il étudie les Védas), tenant les yeux baissés, ne fixant pas ses regards plus loin que la longueur d'un joug, ayant une tenue accomplie, portant avec dignité le vêtement du religieux et le vase aux aumônes. « Quel est cet homme ? », demanda le prince. — « Seigneur », répondit le cocher, « cet homme est un de ceux qu'on nomme *bhikshous*, il a renoncé à toutes les joies du désir et il mène une vie très austère ; il s'efforce de se dompter lui-même et s'est fait religieux. Sans passion, sans envie, il s'en va chercher des aumônes. » — « Cela est bon et bien dit », reprit Siddhârta. « L'entrée en religion a toujours été louée par les sages ; elle sera mon recours et le recours des autres créatures ; elle deviendra pour nous un fruit de vie, de bonheur et d'immortalité. » Puis le jeune prince, ayant détourné son char, rentra dans la ville sans voir Loumbinî ; sa résolution était prise » (p. 15).

Le roi emploie tous les moyens pour détourner Joasaph de la foi que celui-ci vient d'embrasser et pour le ramener à l'idolâtrie ; mais

Le prince informe son père de sa résolution ; le roi cherche à l'en détourner, mais il finit par comprendre qu'il n'y a point à

(1) Du vivant de son père, Joasaph avait consenti à gouverner la moitié du royaume, et il en avait converti les habitants. — De même, le Bouddha amène son père et les sujets de celui-ci à embrasser la nouvelle religion qu'il prêche (Barthélemy Saint Hilaire, p. 43).

tous ses efforts sont inutiles (chapitres XXII-XXXIII).

Après la mort du roi, que son fils a converti, Joasaph fait connaître à ses sujets sa résolution de renoncer au trône et de se consacrer tout entier à Dieu (1). Le peuple et les magistrats protestent à grands cris qu'ils ne le laisseront point partir. Joasaph feint de céder à leurs instances ; puis il appelle un des principaux dignitaires, nommé Barachias, et lui dit que son intention est de lui transférer la couronne. Barachias le supplie de ne pas le charger de ce fardeau. Alors Joasaph cesse de le presser ; mais, pendant la nuit, il écrit une lettre adressée à son peuple et dans laquelle il lui ordonne de prendre Barachias pour roi, et il s'échappe du palais.

Le lendemain, ses sujets se mettent à sa poursuite et le ramènent dans la ville ; mais voyant que sa résolution est inébranlable, ils se résignent à sa retraite (chap. XXXVI)

Suit le récit des austérités de Joasaph et des combats qu'il doit soutenir contre le démon dans le désert. Il sort victorieux de cette épreuve, comme déjà, du vivant de son père, il avait triomphé du magicien Theudas, qui avait cherché à le séduire par les attraits de la volupté (chap. XXXVII, Cf. chap. XXX).

combattre un dessein si bien arrêté (p. 15-17).

Le roi ayant convoqué les Câkyas (la tribu à laquelle il appartenait) pour leur annoncer cette triste nouvelle, on décide de s'opposer par la force à la fuite du prince. Toutes les issues du palais et de la ville sont gardées ; mais, une nuit, quand tous les gardes, fatigués par de longues veilles, sont endormis, le prince ordonne à son cocher Tchandaka de lui seller un cheval. En vain ce fidèle serviteur le supplie-t-il de ne point sacrifier sa belle jeunesse pour aller mener la vie misérable d'un mendiant. Le prince monte à cheval et s'échappe de la ville sans que personne l'ait aperçu (p. 17 seq.).

Le roi envoie des gens à la poursuite de son fils ; mais ceux-ci rencontrent le fidèle Tchandaka, qui leur démontre que leur démarche est inutile, et ils reviennent sans avoir rien fait (p. 20).

Avant d'arriver à la « connaissance suprême », le Bouddha est assailli, dans la forêt où il se livre à d'effroyables austérités, par Mâra, dieu de l'amour, du péché et de la mort, autrement appelé le démon Pâpiyân (« le très vicieux »), qui s'efforce vainement de le séduire en envoyant vers lui ses filles, les Apsaras. Le démon a beau tenter un dernier assaut ; son armée se disperse, et il s'écrie : Mon empire est passé (p. 64).

Il est inutile d'insister sur la ressemblance des deux récits ou plutôt sur l'identité qu'ils présentent pour le fond. Les seules modifications un peu notables sont celles qu'a rendues nécessaires la transformation d'une légende bouddhique en une légende chrétienne. Ainsi, le personnage de Barlaam, qui remplace le *bhikshou* du récit indien,

a pris un développement considérable : cela est naturel, comme le fait très justement observer M. Liebrecht. Le Bouddha pouvait bien, par ses seules réflexions, arriver à reconnaître le néant de la religion dans laquelle il était né et la nécessité d'en fonder une autre ; mais, si Joasaph pouvait l'imiter dans la première partie, toute *négative*, de sa formation religieuse, il lui fallait, pour devenir chrétien, un enseignement extérieur. De là le rôle important de Barlaam.

Dira-t-on que l'origine bouddhique de la légende de *Barlaam et Joasaph* n'est pas suffisamment prouvée par ces rapprochements, et que la légende du Bouddha a fort bien pu être calquée sur l'histoire de Joasaph ? Un ou deux faits suffisent pour réfuter cette objection. Le *Lalitavistâra*, d'où sont tirés les principaux passages de la légende bouddhique, était rédigé *dès avant l'an* 76 *de notre ère* (1). De plus, le souvenir des rencontres attribuées par la légende au Bouddha avec le malade, le vieillard, etc., a été consacré, *dès la fin du quatrième siècle avant notre ère*, par Açoka, roi de Magadha. Ce roi, dont le règne commença vers l'an 325 avant Jésus-Christ, fit élever, aux endroits où la tradition disait que ces rencontres avaient eu lieu, des *stoûpas* et des *vihâras* (monuments commémoratifs). Ces monuments existaient encore au commencement du cinquième siècle de notre ère, quand le voyageur chinois Fa-Hian visita l'Inde ; un autre voyageur chinois, Hiouen-Thsang les vit également deux siècles plus tard (2).

Mais il y a plus encore : le nom même du héros de la légende que nous étudions démontre l'origine bouddhique de cette légende. Le nom de *Joasaph*, Ἰωάσαφ, en effet, est identique à celui de *Yoûasaf*, qui, chez les Arabes, désignait le fondateur du bouddhisme, le Bouddha (3).

(1) Suivant les Chinois, la première traduction du *Lalitavistâra* dans leur langue a été faite vers l'an 76 après Jésus-Christ (Foucaux, *op. cit.*, p. XVI).

(2) Barthélemy Saint-Hilaire, p. 15 ; Max Muller, *Chips from a German Workshop*, t. IV, p. 180.

(3) Voici, sur ce nom de *Yoûasaf*, ce que dit feu M. Reinaud dans son *Mémoire géographique, historique et scientifique sur l'Inde antérieurement au milieu du XIe siècle de l'ère chrétienne, d'après les écrivains arabes, persans et chinois* (t. XVIII des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, p. 90), qui a été lu à l'Académie des Inscriptions le 28 mars 1845 : « Massoudi (auteur arabe) rapporte qu'un des cultes les plus anciens de l'Asie était celui des Sabéens. Suivant lui, il naquit jadis dans l'Inde, au temps où la Perse était sous les lois, soit de Thamouras, soit de Djemschid, un personnage appelé Youdasf, qui franchit l'Indus et pénétra dans le Sedjestan et le Zabulistan, puis dans le Kerman et le Farès. Youdasf se disait envoyé de Dieu, et chargé de servir de médiateur entre le créateur et la créature. C'est lui, ajoute Massoudi, qui établit la religion des Sabéens ; or, par la religion des Sabéens, Massoudi paraît entendre le bouddhisme. En effet, il dit que Youdasf

Après cela, il est presque inutile de faire remarquer que plusieurs des paraboles mises dans la bouche de divers personnages de *Barlaam et Josaphat* portent les traces évidentes d'une origine bouddhique. Nous dirons quelques mots d'une seule de ces paraboles, la plus connue de toutes, et dont voici le résumé. Un homme fuyant une licorne furieuse, tombe dans un abîme ; il s'accroche à un arbrisseau et s'y tient aussi fort qu'il le peut ; il trouve aussi à poser solidement ses pieds, de sorte qu'il se croit en sûreté. Mais, en levant les yeux, il voit deux souris, l'une blanche et l'autre noire, occupées sans relâche à ronger les racines de l'arbrisseau ; au fond de l'abîme, il aperçoit un horrible dragon, la gueule ouverte pour le dévorer ; enfin examinant la place où ses pieds reposent, il en voit sortir les têtes de quatre serpents. Dans cette situation effrayante, il remarque un peu de miel qui découle des branches de l'arbrisseau, et voilà qu'oubliant les dangers qui l'environnent de toutes parts, il ne songe plus qu'à jouir de cette misérable douceur. Barlaam, qui raconte cette parabole à Joasaph, en donne ainsi l'explication : La licorne, c'est la mort qui poursuit sans trêve les fils d'Adam ; l'abîme, c'est le monde avec tous ses maux et ses pièges mortels ; l'arbrisseau rongé par les deux souris, c'est la vie humaine, incessamment dévorée par les heures du jour et de la nuit ; les quatre serpents, ce sont les quatre éléments, faibles et périssables, qui composent le

prêcha le renoncement à ce monde et l'amour des mondes supérieurs, vu que les âmes procèdent des mondes supérieurs, et que c'est là qu'elles retournent. D'ailleurs... l'auteur du *Ketab-al-Fihrist* (autre écrivain arabe), qui emploie la forme *Youasaf*, dit positivement qu'il s'agit du Bouddha considéré, soit comme le représentant de la divinité, soit comme son apôtre. Il est évident que *Youdasf* et *Youasaf* sont une altération de la dénomination sanscrite *bodhisattva*, qui, chez les Bouddhistes, désigne les différents Bouddha. »

Quelques explications sur la transformation de *bodhisattva* en *Yoûasaf* ne seront pas inutiles. La forme *Boûdâsp*. *Boûdâshp*, qui se trouve chez les auteurs arabes et persans (A. Wever, *Indische Streifen*, t. III, p. 57, note) se rapproche déjà davantage de *Bodhisattva*, dont la transcription exacte aurait dû être *Boûdsatf* (Bodh[i]sattv [a]). Mais comment, de cette forme, est-on arrivé à *Yoûasaf* ? Par une altération due au système d'écriture employé par les Arabes et les Persans. Dans l'écriture arabe, le même signe, selon qu'il est accompagné ou non de points diversement disposés, représente diverses lettres, entre autres *B* et *Y*. Dans le cas présent, les points étant omis, on a eu la forme *Youdsatf*, dont les auteurs ne présentent pas d'exemple, mais que suppose le mot *Youdsasp*, qui a été trouvé (A. Weber, *loc. cit.*) ; puis est venu *Yoûdasf* et enfin *Yoûasaf*.

M. Théodore Benfey a fait remarquer qu'un autre nom qui figure dans *Barlaam et Josaphat* se retrouve dans les légendes bouddhiques. Le nom du magicien Theudas, qui cherche à séduire Joasaph, est, en effet, philologiquement identique à celui de Devadatta, l'un des principaux adversaires du Bouddha (*Thevdat* = *Dev* [*o*[*datt* [*a*[).

corps humain ; le dragon, c'est l'enfer ; enfin le miel qui découle de l'arbrisseau, c'est la douceur des joies de ce monde, par laquelle tant d'hommes sont séduits et trompés (chapitre XII).

Un orientaliste éminent, M. Th. Benfey, qui a étudié cette parabole dans son volume d'introduction à la traduction du *Pantchatantra* (1), fait remarquer que l'abbé Dubois, auteur d'un livre sur l'Inde (2), a entendu fréquemment raconter dans ce pays un apologue presque identique. M. Benfey, dont le travail sur le *Pantchatantra* a été publié en 1859, trouvait à la parabole en question un caractère tout à fait bouddhique, et il exprimait l'opinion qu'on la rencontrerait peut-être un jour dans quelques-uns des écrits des Bouddhistes. Or, presque en même temps, M. Stanislas Julien publiait deux formes de la parabole, trouvées par lui dans des livres chinois qui contiennent des fables, apologues, etc., venus de l'Inde en Chine avec le bouddhisme. La première est ainsi conçue (3) : « Jadis un homme qui traversait un désert se vit poursuivi par un éléphant furieux. Il fut saisi d'effroi, et ne savait où se réfugier, lorsqu'il aperçut un puits à sec, près duquel étaient de longues racines d'arbre. Il saisit les racines et se laissa glisser dans le puits. Mais deux rats, l'un noir et l'autre blanc, rongeaient ensemble les racines de l'arbre. Aux quatre coins de l'arbre, il y avait quatre serpents venimeux qui voulaient le piquer, et au-dessous un dragon gorgé de poison. Au fond de son cœur, il craignait à la fois le venin du dragon et des serpents et la rupture des racines. Il y avait sur l'arbre un essaim d'abeilles qui fit découler dans sa bouche cinq gouttes de miel ; mais l'arbre s'agita, le reste du miel tomba à terre, et les abeilles piquèrent cet homme ; puis un feu subit vint consumer l'arbre. »

Dans l'autre version, la fin se rapproche tout à fait de celle que nous lisons dans *Barlaam et Josaphat* : L'homme (il s'agit ici d'un condamné à mort qui s'est échappé de sa prison) « ayant obtenu cette goutte délicieuse, ne songea plus qu'au miel ; il oublia les affreux dangers qui le menaçaient de toutes parts, et il n'eut plus envie de sortir de son puits. » Chacune de ces paraboles est suivie

(1) *Pantschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen.* Aus dem Sanskrit ubersetzt mit Einleitung und Ammerkungen von Theodor Benfey (Leipzig, 1859), t. I, p. 80 seq.

(2) *Mœurs et institutions des peuples de l'Inde*, par l'abbé Dubois (Paris, 1825), t. II, p. 127.

(3) *Les Avadânas, contes et apologues indiens*, traduits par Stanislas Julien (Paris, 1859), t. I, p. 131.

d'une *moralisation*. Voici celle de la seconde : « Le saint homme (le Bouddha) puisa dans cet événement diverses comparaisons. La prison figure les trois mondes : le prisonnier, la multitude des hommes ; le dragon venimeux, les quatre grandes choses (la terre, l'eau, le feu et le vent) ; la racine de la plante, la racine de la vie de l'homme ; les rats blancs, le soleil et la lune, qui dévorent par degrés la vie de l'homme, qui la minent et la diminuent chaque jour sans s'arrêter un seul instant. La foule des hommes s'attache avidement aux joies du siècle et ne songe point aux grands malheurs qui en sont la suite. C'est pourquoi les religieux doivent avoir sans cesse la mort devant les yeux, afin d'échapper à une multitude de souffrances (1). »

L'identité, comme on voit, est complète entre la parabole de la légende de *Barlaam et Josaphat* et ces paraboles bouddhiques, et c'est un argument de plus en plus en faveur d'une démonstration qui, du reste, n'en a pas besoin.

Il nous reste à rechercher comment la légende du Bouddha a pu arriver dans l'Asie occidentale, où a dû être rédigé le texte grec de *Barlaam et Josaphat* (2). Ici, nous ne pouvons faire que des conjectures. Il est très vraisemblable qu'elle aura suivi la même route qu'un autre écrit indien, le *Pantchatantra*, bouddhique également pour l'origine, qui a pénétré, lui aussi, en Occident. Voyons donc rapidement ce qui s'est passé pour le *Pantchatantra*.

Au sixième siècle de notre ère, le *Pantchatantra*, ou plutôt l'ouvrage qui, avec certaines modifications, prit plus tard ce titre, fut rapporté de l'Inde par Barzôï, médecin de Chosroës le Grand, roi de Perse (531-579), et ce même Barzôï le traduisit dans la langue de la cour des Sassanides, le pehlvi. Cette traduction, aujourd'hui perdue, fut elle-même traduite en syriaque vers l'an 570, et, deux siècles plus tard, en arabe, sous le calife Almansour (754-775). L'existence de la traduction syriaque, qui était contestée, il y a quelques années encore, est aujourd'hui hors de doute, un manuscrit en ayant été découvert en 1870 par M. Albert Socin, dans un monastère chaldéen de Mardin (Mésopotamie). Quant à la version arabe, on la connaît depuis longtemps, et c'est à elle que se rattachent les diverses traductions, — dont les plus importantes sont une traduction

(1) Pour d'autres paraboles de *Barlaam et Josaphat*, qui paraissent également bouddhiques, voir l'introduction de M. Benfey au *Pantchatantra* (t. I, p. 407 seq.) et le travail ci-dessus mentionné de M. F. Liebrecht.

(2) Plusieurs manuscrits grecs de *Barlaam et Joasaph* indiquent comme l'auteur un moine Jean, du monastère de Saint-Sabas, à deux lieues de Jérusalem.

grecque (1080) et une traduction hébraïque (1250), cette dernière presque aussitôt mise en latin, — qui répandirent le livre indien dans l'Europe du moyen âge (1).

Dans la biographie de Barzôî, mise en tête de sa traduction et reproduite dans la version arabe, — biographie, soit dit en passant, qui renferme, entre autres apologues, l'apologue bouddhique dont nous avons parlé, -- il est dit que ce personnage traduisit, outre le *Pantchatantra*, divers ouvrages indiens (2). Parmi ces ouvrages se trouvait-il la légende du Bouddha ? Naturellement il est impossible de l'affirmer ; mais la chose n'est nullement invraisemblable, le bouddhisme étant encore florissant dans l'Inde à l'époque où Barzôî visita ce pays, et le livre, dont nous savons d'une façon certaine qu'il fut traduit par lui, présentant un caractère bouddhique. La traduction en pehlvi aurait été à son tour traduite en arabe (le nom de *Joasaph*, d'après ce que nous avons dit plus haut, semble l'indiquer), puis imitée, arrangée en grec dans la Palestine ou dans une région voisine.

Et maintenant, que faut-il penser de cette transformation d'un récit bouddhique en une légende chrétienne ? Est-il permis d'en tirer la conclusion que le bouddhisme aurait de considérables analogies avec le christianisme ? Ce serait là raisonner d'une façon fort peu scientifique. Sans doute le bouddhisme possède dans ses préceptes des éléments excellents, et dernièrement un savant et pieux missionnaire catholique, Mgr Bigandet, n'hésitait pas à déclarer que cette religion, « bien que fondée sur des erreurs capitales et révoltantes, enseigne un nombre surprenant des plus beaux préceptes et des vérités morales les plus pures (3) ». Mais, dans cette morale, sous la lettre parfois identique des préceptes, quelles différences profondes et radicales avec la morale chrétienne ! « Tu ne tueras point, » dit la morale bouddhique dans les mêmes termes que le Décalogue. Oui ; mais si la formule est identique, la signification n'en est nullement la même dans les deux lois, et le motif du précepte n'a pas

(1) Th. Benfey, Introduction au *Pantchatantra*, et introduction à la traduction syriaque publiée par le Dr Bickell, professeur à la Faculté de théologie catholique d'Inspruck, sous ce titre : *Kalilag und Damnag. Alte syrische Uebersetzung des indischen Fürstenspiegels.* Text und deutsche Uebersetzung von Gustav Bickell, mit einer Einleitung von Theodor Benfey (Leipzig, 1876). — Voir aussi le résumé fait par M. Max Muller *(loc. cit.)*.

(2) *Pantschatantra*, t. I, p. 84.

(3) *Vie ou légende de Gaudama, le Bouddha des Birmans* (3e éd. Londres, 1880). Cité par la *Saturday Review* du 21 février 1880, p. 225.

d'analogie. C'est uniquement sur la doctrine de la transmigration des êtres, de la métempsycose, que repose le précepte bouddhique. Il frappe du même anathème le meurtre d'un animal et celui d'un homme. Le bouddhiste, en effet, ne doit-il pas toujours se rappeler que son maître a transmigré pendant de longs siècles sous l'enveloppe des animaux les plus divers, pour arriver enfin au terme de ses vœux, au *nirvâna*, à l'anéantissement ou à quelque chose qui s'en rapproche ? Le seul sang que le bouddhiste puisse verser, c'est le sien propre, parce qu'aux yeux de sa loi l'abandon volontaire de la vie contribue au salut et à la délivrance. Et ici même le bouddhisme ne sait pas distinguer entre un lâche abandon de la vie et un noble sacrifice de soi-même. Que serait-ce si l'on examinait les bases de la morale prêchée par le Bouddha ? Point de Dieu, par conséquent pas d'idée du devoir, pas d'idée du bien ; la vertu devenue simplement une sorte de *pont*, nécessaire pour arriver à l'affranchissement du cercle des renaissances successives, voilà en deux mots sur quelle métaphysique négative le Bouddha a établi sa morale (1). On ne s'étonnera pas que l'auteur du livre auquel nous avons emprunté le résumé de la légende du Bouddha, M. Barthélemy Saint-Hilaire, ait écrit cette phrase si nette : « Le bouddhisme n'a rien de commun avec le christianisme, qui est autant au-dessus de lui que les sociétés européennes sont au-dessus des sociétés asiatiques (2). »

La comparaison de *Barlaam et Josaphat* avec le récit indien nous amène tout naturellement à jeter un coup d'œil sur l'ascète bouddhiste. Assurément, comme le religieux chrétien, l'ascète bouddhiste pratique la mortification ; mais, au fond, il y a un abîme entre les deux. Si le bouddhiste pratique le renoncement et les autres vertus, ce n'est pas pour se rapprocher de plus en plus de Dieu, la vie, le bien par essence, c'est uniquement pour parvenir à éteindre en lui-même l'existence, qui lui paraît un mal affreux et inexplicable. Personne n'a peut-être mieux et plus brièvement fait ressortir ce point que M. Laboulaye. Sans doute, dit-il, la ressemblance extérieure est grande entre les ascètes bouddhistes et les premiers moines d'Égypte ; « il faut reconnaître néanmoins qu'elle ne dépasse point la surface ; *au fond, il n'y a rien de commun entre l'ermite qui soupire*

(1) Voir le remarquable article de M. l'abbé A. Deschamps, actuellement vicaire général de Châlons, sur *le Bouddhisme et l'apologétique chrétienne*, dans le *Correspondant* du 25 août 1860.

(2) *Trois lettres de M. Barthélemy Saint-Hilaire, adressées à M. l'abbé Deschamps, vicaire général de Châlons* (Paris, 1880), p. 2.

après la vie éternelle en Jésus-Christ et le bouddhiste qui n'a d'autre espoir qu'un vague anéantissement (1) ».

Nous ne pouvons mieux finir que par cette réflexion, si juste et si bien exprimée, du savant écrivain qui a signalé le premier l'identité de l'histoire de *Barlaam et Josaphat* et de la légende du Bouddha.

(1) *Journal des Débats* du 26 juillet 1859.

L'ORIGINE

DES

CONTES POPULAIRES EUROPÉENS

ET LES THÉORIES DE M. LANG

Mémoire présenté au Congrès des Traditions populaires de 1889

MESSIEURS,

Les observations que je vais avoir l'honneur de présenter au Congrès ont, je l'avoue, quelque chose de personnel : elles se proposent, en effet, de répondre aux attaques que notre spirituel confrère M. Andrew Lang a dirigées, à diverses reprises (1), contre les théories développées dans mes *Contes populaires de Lorraine* (2) ; mais ce que j'ai à dire touche assez aux questions générales pour que je puisse me permettre de le recommander à votre bienveillante attention.

Avant d'aborder le fond même du débat, la question de l'origine de nos contes populaires, il est nécessaire d'écarter certains malentendus, qui sont un obstacle à toute discussion un peu sérieuse.

Mon honorable contradicteur se place, en réalité, sur un terrain tout différent du mien. Il étudie les contes principalement au point de vue *anthropologique* ou, si l'on préfère un terme plus précis que

(1) *Saturday Review*, du 25 décembre 1886 ; — *Academy* du 11 juin 1887 ; — Introduction à la réimpression d'une vieille traduction anglaise de la fable de *Psyché* (Londres, 1887) ; — Introduction à la réimpression de l'édition originale des *Contes* de Charles Perrault (Londres, 1888) ; — *Myth. Ritual and Religion* (Londres, 1887), tome II, chapitre XVIII.

(2) Paris, librairie Vieweg, 1886, actuellement librairie Champion, 5, quai Malaquais.

cette expression à la mode, au point de vue de la *psychologie* ; il aime à rechercher ce qui a pu donner naissance aux idées plus ou moins bizarres qui constituent les éléments des contes dans les divers pays ; c'est, à vrai dire, de ces idées qu'il s'occupe plutôt que des récits où elles sont mises en œuvre. Mon point de vue, au contraire, est tout *historique*. J'examine uniquement s'il y a moyen de découvrir où ont été composés, où ont pris leur forme actuelle, tous ces contes dont les différentes nations européennes, — pour ne parler que de celles-là, — possèdent des exemplaires identiques au fond. Je laisse de côté l'origine des matériaux, des éléments divers qui sont entrés dans la fabrication de chaque type de conte ; je prends le *produit fabriqué* lui-même, et, le retrouvant partout avec ses combinaisons caractéristiques, je me demande s'il n'y aurait pas eu quelque part un grand centre de production, une grande manufacture qui, grâce à des circonstances favorables, aurait fait adopter, aurait naturalisé, presque dans le monde entier, ses types spéciaux, ses créations où la marque de fabrique est reconnaissable pour un œil un peu attentif.

Cette *marque de fabrique*, M. Lang — qui, je le répète, étudie dans chaque conte les idées générales surtout, — me paraît tout à fait la négliger. Aussi admet-il d'une manière formelle que des contes semblables aient pu naître spontanément dans plusieurs endroits différents. En 1884, il écrivait ceci (1) : « Nous croyons « impossible pour le moment de déterminer jusqu'à quel point il « est vrai de dire que les contes ont été transmis de peuple à peuple « et transportés de place en place dans le passé obscur et incom- « mensurable de l'antiquité humaine, ou jusqu'à quel point ils « peuvent être dus à *l'identité de l'imagination humaine en tous* « *lieux*... Comment les contes se sont-ils répandus, cela reste incer- « tain. *Beaucoup* peut être dû à l'identité de l'imagination dans les « premiers âges ; *quelque chose* à la transmission. » En 1888, il dit encore (2) : « Les chances de coïncidence sont nombreuses. Les « idées et les situations des contes populaires sont en circulation « partout, dans l'imagination des hommes primitifs, des hommes « préscientifiques. Qui peut nous dire combien de fois elles ont « pu, *fortuitement*, s'unir pour former des ensembles pareils, *combinés* « *indépendamment les uns des autres ?* »

(1) Introduction aux Contes des frères Grimm, traduits en anglais par Mistress Hunt (Londres, 1884), pp. XLII, XLIII.

(2) Introduction à Perrault, p. CXV.

M. Lang ne se borne pas à des considérations générales ; il donne un exemple. Il nous dit que les contes appartenant au type dont la fable de *Psyché* est un spécimen altéré, tous ces contes qui se retrouvent, identiques au fond, en diverses parties du monde, peuvent parfaitement n'avoir rien de commun pour l'origine. Je cite (1) : « Il n'est pas absolument nécessaire de supposer que le « conte a été inventé une fois pour toutes, et qu'il s'est répandu « d'un seul centre originaire, bien que cela puisse avoir eu lieu. »

Ainsi, d'après M. Lang, une « combinaison fortuite » d'éléments fantastiques pourrait avoir donné, en même temps, dans vingt pays, la suite d'aventures que voici : jeune fille qu'on est obligé de livrer à un serpent ou autre monstre, lequel est en réalité un homme sous une forme animale, et qui épouse la jeune fille ; — défense faite à l'héroïne par son mari (qui ne vient que la nuit) de chercher à le voir, et désobéissance amenée par de perfides conseils ; — disparition de l'époux mystérieux ; — pérégrinations de la jeune femme à la recherche de son mari ; — tâches impossibles qui lui sont imposées par sa belle-mère et qu'elle finit par exécuter, grâce à l'aide de divers animaux ; — réunion des deux époux.

C'est M. Lang qui jugera lui-même la vraisemblance de son hypothèse. Dans un de ses derniers livres (2), il m'a fait l'honneur de reproduire, en l'approuvant et la faisant sienne, ma réfutation du système qui explique les ressemblances des contes en faisant dériver ceux-ci de vieux mythes se décomposant partout de même façon, puis, sous leur forme nouvelle, se groupant partout spontanément en des combinaisons, en des récits identiques. Je me permets d'attirer son attention sur le passage de cette réfutation (3) où je me demandais notamment comment l'on pouvait admettre que, « sans entente préalable, plusieurs peuples se soient accordés pour grouper les prétendus éléments mythiques dans le cadre de tel ou tel récit bien caractérisé ». « N'est-ce pas là, ajoutais-je, une impossibilité absolue ? »

Mettez « éléments *anthropologiques* » au lieu d' « éléments mythiques », et le raisonnement, ce me semble, ne perdra rien de sa force, et l'impossibilité d'attribuer au conte de *Psyché*, — ou à n'importe quel autre conte répandu partout, — plusieurs lieux d'origine restera également certaine.

Je vais plus loin ; car vraiment, c'est trop concéder que d'admet-

(1) Introduction à *Psyché*, p. XIX.
(2) *Myth. Ritual and Religion*, t. II, pp. 296, *seq.*
(3) *Contes populaires de Lorraine*, t. I, pp. X, XI.

tre que les éléments des contes existent, partout les mêmes, n'attendant que la main qui les combine. Si je ne craignais d'être trop long, il serait intéressant d'examiner de près ces éléments et de montrer comme telle ou telle idée générale, qui peut, à la rigueur, naître partout dans l'esprit humain, a revêtu, en fait, dans les éléments des contes, une forme spéciale, caractéristique, parfois plus que bizarre, qui ne s'invente pas deux fois. Quand, par exemple, nous trouvons, et dans un conte grec moderne (1), et dans un conte indien du Bengale (2), — contes qui, du reste, n'ont entre eux aucune ressemblance pour l'ensemble, — ce trait étrange d'un personnage s'arrachant les yeux, lesquels deviennent deux oiseaux qui conversent ensemble et se racontent des choses mystérieuses, on aura beau nous dire que cette idée d'oiseaux prédisant l'avenir ou révélant des mystères est une idée générale, qui peut germer spontanément partout ; la forme que cette idée a prise ici est évidemment trop particulière pour qu'un Grec et un Hindou aient pu l'inventer, chacun de son côté.

*
* *

Pour être en état de juger s'il existe entre tel et tel récit une ressemblance véritable, il importe de ne point perdre de vue les observations que je viens d'essayer de formuler. Quand on se borne à considérer, dans les contes, les idées générales, dépouillées des détails caractéristiques qui les *spécialisent* ; quand, de plus, on n'examine que d'un œil distrait les combinaisons, si caractéristiques elles aussi, de ces idées spécialisées, on en arrive facilement à voir des ressemblances partout. C'est ainsi que M. Lang trouve, dans les productions informes de l'imagination des sauvages, force rapprochements à faire avec nos contes ; c'est ainsi qu'il va demander à toutes ces peuplades la solution du problème qui nous occupe.

Au premier rang des races plus ou moins sauvages que M. Lang aime à citer, on peut mettre les Zoulous. Les Zoulous, à l'entendre, auraient des « douzaines » de contes semblables aux contes d'Europe. « M. Cosquin, dit-il, ne supposera peut-être pas que les contes zoulous ont été empruntés à l'Inde dans la période historique (3). » « Nous ne pouvons guère supposer, dit-il encore, que les Zoulous

(1) J. G. von Hahn. *Griechische und albanesische Mærchen* (Leipzig, 1864), I, p. 206.
(2) Miss M. Stokes. *Indian Fairy Tales* (Londres, 1880), p. 148.
(3) Introduction à *Psyché*, pp. XXVII et XXXIV.

aient emprunté à des colons hollandais ou anglais leur répertoire si abondant et si caractéristique de contes qui, pour le plan général des récits et pour les incidents, ressemblent aux contes d'Europe (1). » Et M. Lang paraît d'avis que l'existence, chez les Zoulous, de contes semblables aux nôtres est un argument capital contre la transmission des contes par voie orale.

J'ai examiné, après M. Lang, un bon nombre de contes zoulous, et je ne fais nulle difficulté de reconnaître que quelques-uns de ces contes peuvent être légitimement rapprochés de nos contes européens. Mais, — et je diffère ici grandement d'opinion avec notre confrère, — les ressemblances que l'on constate sont, à mes yeux, le résultat d'emprunts et en portent la preuve en elles-mêmes. On pourra, je crois, s'en convaincre par quelques exemples.

Dans un conte zoulou (2), figure une caverne qui s'ouvre d'elle-même quand on prononce certaines paroles, absolument comme la caverne d'*Ali-Baba*, quand on dit : *Sésame, ouvre-toi*. — Y a-t-il communauté d'origine entre le conte zoulou et le conte arabe des *Mille et une nuits ?* Un petit trait tout à fait caractéristique permettra d'en juger. Dans le conte zoulou, une jeune fille, qui s'est échappée de cette caverne magique où elle était retenue, jette, derrière elle, dans sa fuite, des graines de *sésame*, pour que les ogres qui la poursuivent s'arrêtent à les ramasser. Ce *sésame*, voilà, n'est-il pas vrai ? la marque de fabrique, le souvenir des *Mille et une nuits* ; voilà le trait révélateur, qui s'est conservé matériellement, bien qu'on en ait perdu le sens.

Ailleurs encore, dans la curieuse histoire zoulou du petit fripon d'Uthlakanyana, si l'on étudie les diverses aventures qui ressemblent à nos contes, il sera facile de voir que ces ressemblances ne peuvent être expliquées que par une seule cause : une transmission de peuple à peuple. Dans une de ces aventures (3), Uthlakanyana, poursuivi par un vieux bonhomme à qui il a volé son pain, se réfugie dans un trou de serpent. Le bonhomme arrive, met la main dans le trou et saisit le vaurien. « Ha ! ha ! crie celui-ci, ce que tu tiens, c'est une racine. » Et l'autre lâche prise pour saisir, cette fois, une racine véritable. « Ah ! tu m'as tué ! », crie Uthlakanyana. Le bonhomme s'acharne en vain à tirer, et enfin quitte la partie. — Cette même histoire se raconte, dans la même région, au sujet du lion qui, ayant

(1) Introduction à Perrault, p. cvx.
(2) H. Callaway. *Nursery Tales, Traditions and Histories of the Zoulous* (Natal, 1867), pp. 142, *seq.*
(3) Callaway, p. 23.

saisi la queue du chacal, a la sottise de se laisser persuader que c'est une racine et la lâche (1). — Chez les Lapons, à l'autre extrémité de l'ancien continent, c'est le renard qui, après avoir joué des mauvais tours à l'ours, est poursuivi par celui-ci et se réfugie sous les racines d'un sapin. L'ours découvre sa cachette. Toutes les fois qu'il attrape des racines ou des pierres et qu'il les mord, le renard crie : « Ho ! ho ! tu me mords la patte ! » Quand l'ours attrape réellement la patte du renard, celui-ci rit et crie : « Ha ! ha ! tu mords des racines (2) ». — La prétendue racine reparaît dans un conte grec moderne recueilli à Smyrne (3) et dans un conte du Bas-Languedoc (4) ; les deux personnages sont, dans l'un et l'autre conte, un loup et un renard. — Sans chercher ailleurs en Europe, je citerai encore un conte indien du Dekkan (5), où un chacal fait également croire à un alligator que sa patte est une racine de jonc.

Il y a, comme on voit, identité partout, et, si simple que soit cette petite histoire, elle est trop caractérisée pour qu'on puisse croire qu'elle soit née spontanément et chez les Zoulous et chez les Lapons, et chez les Languedociens et chez les Hindous, etc.

Dans un autre épisode du même conte zoulou (6), Uthlakanyana, pris par un ogre, est remis par celui-ci à la mère ogresse pour qu'elle le fasse bouillir dans un grand pot. Le petit bout d'homme dit à la vieille : « Si nous jouions à nous faire bouillir tour à tour ? Vous me ferez bouillir un peu de temps, et moi je vous ferai bouillir ensuite. » L'ogresse accepte la proposition, et, quand c'est son tour à elle d'entrer dans le grand pot, qui a eu le temps de bien chauffer, Uthlakanyana la fait bouillir pour tout de bon.

Cette histoire rappelle tout à fait un conte allemand bien connu de la collection Grimm (nº 15). La petite Grethel, que la vieille sorcière veut faire cuire dans le four, feint de ne pas savoir comment s'y prendre pour entrer. La vieille s'approche alors de la bouche du four, et avance la tête pour montrer à Grethel comment on fait, et Grethel la pousse dans le four ardent, qu'elle s'empresse de fermer.

Un trait du conte allemand que le conte zoulou n'a pas, c'est la feinte maladresse du héros ou de l'héroïne. Nous allons retrouver ce

(1) Mac Call Theal. *Kaffir Folklore* (Londres, 1882). Voir le dernier conte.
(2) J. C. Poestion. *Lappländische Mærchen* (Vienne, 1886), p. 17.
(3) Émile Legrand. *Quatre contes grecs, recueillis à Smyrne en* 1875, nº 2. (Dans la *Revue de l'histoire des religions*, année 1884.)
(4) *Revue des Traditions populaires*, novembre 1888, p. 615.
(5) Miss M. Frere. *Old Deccan Days*, 2e édition, p. 279.
(6) Callaway, p. 18.

trait, — avec le chaudron du conte zoulou, — dans un conte de l'île de Zanzibar et dans un conte des Kamaoniens de l'Inde septentrionale (1). Dans ces deux contes, un démon (ou un ogre) veut faire bouillir un jeune homme dans un chaudron, où il le poussera par surprise pendant que le jeune homme jouera à certain jeu (conte de Zanzibar) ou marchera d'une certaine façon autour du chaudron (conte kamaonien) ; mais le jeune homme, quand le démon lui dit de jouer (ou de marcher), répond qu'il ne sait pas comment on fait ; et, pendant que le démon le lui montre, le jeune homme le pousse lui-même dans le chaudron.

Ces deux contes font lien, on le voit, entre le conte zoulou et les contes européens du même type que le conte de la collection Grimm.

En appliquant une méthode de comparaison précise, rigoureuse, aux quelques autres contes que l'on peut encore trouver à rapprocher des nôtres chez les Zoulous et autres peuplades de l'Afrique ou chez les sauvages de l'Amérique, on arrivera toujours au même résultat : un détail fournira la marque d'importation. Et vraiment je m'étonne que M. Lang voie tant de difficultés dans la théorie de l'importation appliquée aux Zoulous. L'Afrique septentrionale, — Egypte, Abyssinie, populations berbères de l'Algérie et du Maroc, — possède tout un répertoire de contes semblables à nos contes européens, et venus d'Asie avec l'islamisme : nous avons, comme prémices de ce qu'on pourra récolter avec le temps chez ces divers peuples, les collections si intéressantes de MM. Spitta-Bey, Dulac, Reinisch, de Rochemonteix, du Père Rivière et de M. René Basset. Or, les Berbères, — c'est l'avis de M. James Darmesteter (2), et rien n'est plus vraisemblable, — les Berbères ont joué un rôle important dans la transmission des contes asiatico- européens ;« en bien des endroits, ce sont eux qui ont servi d'intermédiaires entre les Arabes et les populations de l'Afrique centrale et occidentale ». Est-ce que, de l'Afrique centrale, quelques-uns de ces contes n'ont pas pu, de proche en proche, arriver chez les Zoulous et se mêler à leurs contes indigènes ? Qu'y a-t-il là d'invraisemblable ?

Quant aux contes des sauvages de l'Amérique, l'influence européenne est visible partout où il y a lieu à des rapprochements sérieux entre ces contes et les nôtres. En voici un exemple assez curieux.

(1) Voir, dans les *Contes populaires de Lorraine*, les pages 145-146 et 149-150 du tome premier.

(2) *Journal Asiatique*, livraison de juillet 1888, p. 144.

Un des thèmes les plus connus de nos contes européens, c'est celui *de la poursuite et des transformations*, que j'ai étudié dans les remarques du conte lorrain n° 9, *l'Oiseau vert*. Rappelons les principaux traits de ce thème : Un jeune homme s'enfuit de chez un ogre ou autre être malfaisant avec la fille de celui-ci. Au moment où l'ogre, qui s'est mis à leur poursuite, va les atteindre, ils lui échappent par diverses transformations. Ainsi, dans tel conte de cette famille, la jeune fille se change en jardin et change le jeune homme en jardinier, lequel répond tout de travers aux questions que l'ogre lui adresse au sujet des fugitifs. Puis, elle se change en église, et le jeune homme en sacristain, etc. — On peut constater que la transformation des jeunes gens en église et prêtre ou sacristain se retrouve dans la plupart des contes européens de ce genre.

Voyons maintenant un conte algonquin, publié en 1884 par M. Leland (1). Chat Sauvage poursuit Maître Lapin. Celui-ci, sans doute un peu sorcier, piétine quelques instants la neige, y enfonce une petite branche et s'assied dessus. Et, quand Chat Sauvage arrive, voilà qu'il y a en cet endroit une jolie cabane *(wigwam)* et, dedans, un vieillard très respectable. Chat Sauvage lui demande s'il a vu passer un lapin. « Des lapins ? répond le vieillard ; bien sûr que j'en ai vu beaucoup : il y en a tout plein dans les bois. » Il invite Chat Sauvage à souper et à coucher. Le lendemain, Chat Sauvage se réveille dans la neige : le wigwam et le vieillard ont disparu. Chat Sauvage reprend sa poursuite. Il arrive dans un village, près d'une église. « Avez-vous vu un lapin ? dit-il à un homme. — Attendez que l'office soit terminé. » On le fait entrer à l'église et entendre un sermon. Puis on le conduit chez le chef du village, où il est hébergé. Le lendemain, il se réveille au beau milieu d'un marécage.

Il est facile de reconnaître dans ce récit le thème obscurci de la poursuite et des transformations. M. Leland, qui paraît peu familier avec nos contes européens, ne se doute absolument pas de cette ressemblance, et il écrit la réflexion suivante : « Bien que cette his-« toire soit fort ancienne, l'incident de l'église est manifestement « moderne. » Or, — je l'ai déjà fait remarquer, — dans la plupart des contes européens de ce genre, il y a la transformation en église et prêtre ou sacristain : dans le conte westphalien n° 113 de la collection Grimm, par exemple, le méchant roi qui poursuit les deux jeunes gens entre dans l'église et entend un sermon, tout à fait

(1) Ch. G. Leland. *The Algonquin Legends of New-England* (London, 1884), p. 215.

comme Chat Sauvage. Cet « incident » de l'église n'est donc nullement l'indice de l'introduction d'un élément « moderne » dans une vieille histoire algonquine, mais bien la marque de l'importation, chez les Algonquins, d'un conte européen.

* * *

Ces observations ont, je l'espère, mieux délimité le champ de la discussion et, en même temps, justifié la théorie qui explique par des emprunts, par une transmission de peuple à peuple, les ressemblances existant entre les contes de tant de pays.

Mais il faut préciser encore davantage. Plus on recueille de contes chez les divers peuples, de l'Indo-Chine à l'Islande ou au Maroc, plus on voit qu'il y a chance de rencontrer dans n'importe lequel de ces pays n'importe quel conte du répertoire connu. Pourquoi ?

La réponse me paraît être celle-ci. C'est parce que la diffusion des contes s'est faite à la façon d'une inondation régulière, partant d'un immense réservoir *unique*, et poussant toujours devant elle dans toutes les directions. De là cette probabilité de trouver partout les mêmes *dépôls*. — Si l'on suppose plusieurs petits centres de diffusion, épars sur toute la surface de l'ancien continent, plusieurs petits courants çà et là, les chances de rencontrer partout ce même répertoire de contes seront infiniment moindres.

Ce réservoir, d'où les contes ont découlé à l'Orient vers l'Indo-Chine, au nord vers le Tibet et les populations mongoles, à l'occident vers la Perse, le monde musulman d'Asie et d'Afrique, l'Europe enfin, c'est l'Inde.

Je ne reprendrai pas ici tous les arguments que j'ai présentés à ce sujet dans l'introduction aux *Conte populaires de Lorraine*, et je ne m'arrêterai pas à faire remarquer toutes les modifications que j'ai cru devoir apporter au système de Benfey. J'insisterai seulement sur deux ou trois points.

Le contes, disais-je en commençant, sont des *produits fabriqués*. Or, on connait toute une série de ces produits qui ont conservé, pour ainsi dire, leur étiquette d'origine ; on sait, d'une façon certaine, qu'ils ont été exportés de l'Inde et introduits dans les pays circonvoisins, d'où ils sont finalement arrivés en Europe. Ces contes, ce sont les contes fixés par écrit dans l'Inde et transmis de tous côtés, au moyen âge, par la voie littéraire, c'est-à-dire par des traductions ou imitations en diverses langues.

Il y avait donc, à une certaine époque, pour cet article spécial

fabriqué dans l'Inde, des courants commerciaux bien marqués ; et, si l'on peut parler ainsi, la *lettre de voiture*, conservée pour les contes fixés par écrit, indique la voie par laquelle ont dû passer, en bien plus grand nombre, les contes oraux.

Ce n'est pas, évidemment, à une seule époque que la transmission orale s'est faite ; ce n'est pas un seul exemplaire de chaque conte qui a été porté, dans chaque direction, par une seule personne ; c'est un nombre indéfini d'exemplaires, par un nombre indéfini de personnes, à un nombre indéfini d'époques. Et, très certainement aussi, ce n'est pas seulement une forme de chaque conte qui a ainsi voyagé ; c'est une foule de variantes : on le verra de plus en plus, à mesure que l'on aura recueilli plus de contes hindous.

* * *

Je l'ai déjà dit dans l'introduction aux *Contes populaires de Lorraine* : ce sont des arguments extrinsèques, historiques, qui m'ont fait adopter, en les modifiant et complétant d'après les découvertes récentes, les théories de Benfey sur l'origine indienne des contes européens. Si j'ai indiqué dans mon livre quelques arguments intrinsèques, si j'ai fait ressortir combien certains traits de nos contes populaires, tels que l'étrange charité de leurs héros envers les animaux, sont d'accord avec les idées et les pratiques de l'Inde, ç'a été uniquement pour montrer que la grande fabrique indienne de contes avait trouvé sur place les éléments à combiner ; autrement dit, que les contes qui se retrouvent partout reflètent bien les idées de l'Inde. Des idées analogues existent-elles également chez d'autres peuples, comme le dit M. Lang ? c'est possible ; mais la chose fût-elle prouvée, cela n'aurait pas grande conséquence. Le vrai argument contre l'origine indienne des contes, ce serait de montrer qu'ils sont en contradiction avec les idées régnant dans l'Inde ; mais on n'apportera jamais cette preuve.

* * *

Les contes européens dont j'ai parlé jusqu'à présent dans ce travail, ce sont, je l'ai déjà dit, les contes *actuels*, — ce mot pris dans un sens un peu large, c'est-à-dire les contes que l'on a recueillis dans ce siècle, et aussi les contes que la littérature nous a conservés au XVIIe siècle, au XVIe et durant le moyen âge. Au sujet de ces contes, j'ai eu l'agréable surprise de lire, dans un des derniers

ouvrages où M. Lang combat mes théories, ce qui suit (1) : « Des « contes sont certainement sortis de l'Inde du moyen âge, et sont « parvenus en *abondance* dans l'Europe et l'Asie du moyen âge. » Et M. Lang ne parle pas seulement des contes arrivés en Asie et en Europe par la voie littéraire ; il mentionne également les « communications orales » qui ont dû accompagner « les grands mouvements, missions et migrations », et il indique notamment les invasions des Tatars, les croisades, les relations commerciales, la propagande bouddhique.

Ainsi, M. Lang paraît admettre que, dans ce qu'on pourrait appeler la *stratification* des contes européens, la couche supérieure, la couche la plus récente a été apportée par des courants venant de l'Inde. Mais il s'empresse d'ajouter qu'il ne faut pas exagérer la portée de ce fait. « Les versions, dit-il, qui ont été apportées au « moyen âge par tradition orale, doivent avoir rencontré des ver- « sions depuis longtemps établies en Europe, versions qui, peut- « être bien, étaient déjà courantes avant qu'aucun scribe d'Égypte « eût fixé une légende sur le papyrus », en d'autres termes, dans l'antiquité la plus reculée.

On me permettra de m'arrêter un instant pour poser une question à M. Lang.

Ces « versions » que les contes venus de l'Inde ont rencontrées dans l'Europe du moyen âge, étaient-elles semblables à ces contes indiens ? — et le mot *semblable*, je l'entends de cette ressemblance ou plutôt de cette identité pour les idées et pour leurs combinaisons, que présentent aujourd'hui les contes d'un bout à l'autre de l'ancien continent.

Si M. Lang répond *non*, s'il nous dit que les contes indigènes présentaient simplement une grande analogie pour les idées avec les contes importés, je n'aurai pas même à discuter. Jamais, en effet, je n'ai prétendu qu'il ne se soit pas fait de contes en dehors de l'Inde, avec les éléments du fantastique universel : bêtes qui parlent, transformations, objets magiques, etc. Ce que j'ai cru pouvoir affirmer, c'est seulement que les contes qui se sont répandus partout, qui ont été goûtés partout, chez les Portugais comme chez les Annamites, chez les Tatars de Sibécie comme chez lee Grecs modernes ou chez les Kabyles, viennent, en règle générale, de l'Inde.

Si, au contraire, M. Lang répond *oui*, s'il estime que les contes

(1) *Myth. Ritual and Religion*, II, p. 313.

Indigènes étaient au fond identiques aux contes importés, pour les éléments et pour les combinaisons, je lui dirai, avec le bon sens, qu'un lien historique, un lien de transmission d'un centre originaire commun a certainement existé entre ces deux classes de contes.

Pour moi, si j'en juge par le conte de *Psyché*, seul conte proprement dit qui nous soit parvenu du monde gréco-romain du commencement de notre ère, des contes indiens ont dû pénétrer dans notre occident avant le moyen âge. Et pourquoi cela serait-il plus invraisemblable que la transmission admise pour le moyen âge par M. Lang lui-même ? Je ne puis que renvoyer sur ce point à mon introduction aux *Contes populaires de Lorraine.*

Quant aux traits, — peu nombreux, du reste, — qui, dans la mythologie grecque ou plutôt dans l'histoire de héros mythologiques tels que Persée ou Jason, ressemblent à des traits de nos contes actuels, je n'essayerai pas d'en donner l'origine ; il me faudrait, ce qui manque à peu près complètement, des renseignements précis sur les emprunts faits par les anciens Grecs au monde oriental. Je constaterai seulement que les contes grecs actuels ne rappellent en général pas plus la mythologie grecque que ne le font les contes allemands ou bretons ; les contes grecs actuels appartiennent, bien certainement, à la *couche supérieure*, et les marques d'une importation orientale relativement récente y sont souvent très visibles.

*
* *

Reste encore à examiner deux questions intéressantes.

Il s'agit d'abord d'un récit péruvien, que M. Lang a découvert dans un ouvrage écrit en 1608 par un prêtre espagnol, Francisco de Avila, et relatant les idées et pratiques superstitieuses des Indiens de la province de Huarochiri (1).

Dans ce récit, un pauvre homme entend par hasard la conversation de deux renards, et apprend ainsi le moyen de guérir un homme riche ; il le guérit, en effet, et épouse sa fille. Mais le frère de celle-ci, mécontent de se voir devenu l'allié d'un homme de rien, le défie de bâtir une maison dans un temps très court. Le pauvre n'a que sa femme pour l'aider. Pendant la nuit, arrive un nombre infini d'oiseaux, de serpents et de lézards qui, pour le matin, ont construit la maison.

(1) *Hakluyt Society. Narrative of the rites and laws of the Yncas* (Londres, 1873), n° 3, chap. v, pp. 135, *seq.*

Les deux suites d'aventures dont se compose ce conte péruvien rappellent, cela est incontestable, divers contes de l'ancien monde, dont il présente les thèmes avec quelques altérations, ainsi qu'on va le voir.

D'abord, l'intervention des animaux secourables (qui, dans la forme complète, étaient évidemment des animaux reconnaissants, auxquels le héros avait rendu service) n'est motivée d'aucune façon. De plus, dans la première partie du con e, — laquelle se rattache aux contes européens et asiatiques étudiés dans les remarques du n° 7 de mes *Contes populaires de Lorraine*, — le passage relatif à la maladie de l'homme riche est très bizarre : si cet homme est malade, c'est que sa femme a commis un adultère, et, depuis ce temps, un serpent se penche au-dessus de la maison pour dévorer cette maison, et un crapaud à deux têtes se tient aux aguets sous la meule. Le pauvre homme révèle la faute de la femme qui, après avoir nié, finit par avouer ; on tue le serpent, le crapaud s'enfuit et l'homme riche se trouve guéri.

Que l'on se reporte à deux contes de la Basse-Bretagne, recueillis par M. Luzel et appartenant à la même famille de contes que le récit péruvien (1), on y retrouve a le détail du *crapaud*, mais mieux motivé. La princesse qu'il s'agit de guérir est malade, mais bien par sa propre faute et non par la faute d'un autre : après avoir communié, elle a rejeté l'hostie, qu'un crapaud a avalée ; c'est depuis ce temps qu'elle est malade ; il faut tuer le crapaud, caché à tel endroit, reprendre l'hostie, etc. — Un conte norvégien (2) et un conte de Bohême (3), l'un et l'autre du même type que les précédents, contiennent le même passage, où le vieux conte s'est également christianisé.

Ici encore, je ferai la réflexion que j'ai déjà faite. Ce conte péruvien offre une ressemblance réelle avec des contes asiatiques et européens ; donc il existe entre eux et lui un lien historique. De deux choses l'une : ou une version européenne est arrivée au Pérou avec les Espagnols, maîtres incontestés du pays depuis 1533, et elle s'y est acclimatée durant les soixante-dix ans et plus qui ont précédé la rédaction de l'ouvrage de Francisco de Avila ; ou bien une version asiatique, sans doute, est venue du pays encore inconnu d'où

(1) F.-M. Luzel. *Veillées bretonnes*, pp. 262, *seq.*, et *Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne* (II, pp. 116, *seq.*). — Comparer *Contes populaires de la Basse-Bretagne* (I, p. 131).

(2) Asbjœrnsen, t. II, p. 168 de la traduction allemande.

(3) Grimm, III, p. 343.

sont sortis les immigrants qui ont peuplé le Pérou. En tout cas, ce qui est certain, c'est qu'il y a un lien historique entre le conte péruvien et les contes asiatico-européens, et ce lien se découvrira peut-être quelque jour.

Une autre question difficile à résoudre, — plus difficile de beaucoup que la précédente, — est celle que soulève le conte égyptien des *Deux Frères*, fixé par écrit pour le moins au XVIe siècle avant notre ère. J'ai relevé, dans mon livre (1), les ressemblances étonnantes que ce conte, vieux de plus de trois mille ans, présente avec des contes actuels ; de ces contes dont M. Lang admet le voyage de l'Inde en Europe au moyen âge. Je n'ai rien à ajouter à ce que j'ai dit (2) au sujet de ces deux hypothèses : origine véritablement égyptienne du conte des *Deux Frères*, ou origine indienne.

Si la première hypothèse était démontrée, il en résulterait, je l'ai dit, que « ce vaste réservoir indien, d'où nous voyons les contes et les fabliaux découler dans toutes les directions, n'aurait pas été alimenté exclusivement par des sources locales ; il aurait reçu l'affluent de canaux restés inconnus jusqu'à ces derniers temps ».

Je tiens à reproduire ici cette phrase de mon livre. Comment, en effet, le « réservoir indien » s'est-il rempli originairement, ou, si l'on veut une métaphore un peu plus précise, quels matériaux la grande fabrique indienne de contes a-t-elle mis en œuvre ? Parmi ces matériaux, s'en trouverait-il quelques-uns qui, originairement, seraient venus du dehors, tout travaillés déjà et parfois tout assemblés, et qui, en raison de leur conformité avec les habitudes d'esprit du pays, auraient été immédiatement employés ? Je ne prétends nullement être en état de répondre à cette question, les documents historiques étant, pour le moment, tout à fait insuffisants.

Mais un point que je ne veux pas même toucher, — je le répéterai en terminant, — c'est l'origine première de ce produit de l'esprit humain qu'on appelle le conte, l'origine *psychologique* de ses divers éléments. Libre à d'autres de s'aventurer dans ces régions peu sûres : quand je vois de loin ces terrains mouvants, hantés par les feux follets, je me félicite de plus en plus d'avoir pris une bonne fois la résolution de rester sur la terre ferme.

(1) *Contes populaires de Lorraine*, I, pp. LVII à LXVII.
(2) *Ibid.*, pp. XXXIII, XXXIV.

QUELQUES OBSERVATIONS

SUR LES

"INCIDENTS COMMUNS AUX CONTES EUROPÉENS

Et aux Contes Orientaux"

Présentées au Folk-lore Congress d'Octobre 1891

En me faisant l'honneur de me demander un travail sur les Incidents communs aux contes européens et aux contes orientaux, le Comité d'organisation du Folk-lore Congress m'a laissé libre de traiter le sujet à ma guise. J'userai de cette permission.

D'abord, je ne m'arrêterai pas à montrer quelle masse d'incidents les contes orientaux ont en commun avec les contes européens. Le fait est bien connu, et pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup d'œil, par exemple, sur les rapprochements si nombreux contenus dans les remarques que j'ai jointes à mes *Contes populaires de Lorraine* (1).

Mais je me permettrai de faire observer que ce n'est pas seulement d'*incidents* qu'il faut parler ici ; c'est bien de combinaisons tout entières d'incidents, c'est-à-dire de récits dans tout leur développement.

***

Il me semble, du reste — ceci est une réflexion générale — que certains folk-loristes ne regardent trop souvent que d'un œil distrait les ensembles dans les contes populaires. Les incidents, moins

(1) Paris, 1886, librairie Vieweg, rue Richelieu, 67, actuellement librairie Champion, 5, quai Malaquais.

que cela, les *idées* qui entrent dans le tissu de ces incidents, voilà ce à quoi mon honorable contradicteur M. Andrew Lang et ses disciples s'attachent surtout et presque exclusivement. Et, parce que certaines de ces idées — bêtes qui parlent, objets magiques, etc. — se rencontrent parmi les croyances superstitieuses des sauvages de différents pays, les folk-loristes de cette école en tirent cette conclusion, qui, tout récemment encore, était formulée par M. Lang lui-même : Il n'y a rien d'improbable, tout au contraire, à ce que « des esprits se trouvant dans un même état de croyance superstitieuse puissent, indépendamment les uns des autres, développer des récits analogues (1) ».

En d'autres termes : nous constatons chez une foule de peuples, en Orient comme en Occident, l'existence de contes populaires présentant partout les plus étonnantes ressemblances (car tels sont les contes auxquels M. Lang fait allusion) ; or, il est possible que ces contes n'aient entre eux aucun lien d'origine ; ils ont pu parfaitement germer et pousser spontanément dans les divers pays, au temps où les « idées sauvages » y régnaient.

Eh bien ! ma conviction, de plus en plus affermie, est que cela est impossible, que cette thèse est insoutenable, et que, si l'on rencontre en Orient et en Occident des contes semblables, c'est qu'ils ont une origine commune, c'est qu'ils se sont propagés de pays en pays.

Je voudrais, par un exemple, faire toucher la chose du doigt.

* * *

Prenons, dans les contes populaires, un thème très simple et très répandu, le thème de la jeune fille livrée à un dragon et sauvée par le héros, qui tue le monstre.

Cette idée a-t-elle pu éclore dans plusieurs pays, dans plusieurs cerveaux « sauvages », sans qu'il y ait eu communication de l'un à l'autre ? Admettons-le, si l'on veut, bien que livrer à jour fixe une victime humaine à un monstre, par suite d'un accord avec ledit monstre et pour prévenir un plus grand mal, ne soit pas ce qu'il y a de plus naturel. Mais examinons de quelle manière cette idée, « sauvage » ou non, se présente dans les contes qui ont été recueillis jusqu'ici (2).

(1) « ... It has been made probable that minds in the same state of superstitious belief may independently develop analogous narratives. » (*Saturday Review*, 10 jan. 1891.)

(2) La plus grande partie des éléments de cette discussion se trouve dans les

Dans un conte grec moderne de l'île de Syra (Hahn, nº 70), le héros apprend un jour d'une bonne vieille, son hôtesse, que, dans le pays où il se trouve, on livre, tous les huit jours, une victime humaine à un serpent à douze têtes, pour que le monstre laisse puiser de l'eau à l'unique fontaine de la ville ; le sort vient de tomber sur la fille du roi. Le héros se rend à la fontaine, près de laquelle la princesse est attachée à un rocher. Il la délie et lui dit qu'il la protégera ; il ajoute qu'il est fatigué et qu'en attendant la venue du serpent, il la prie (il faut bien appeler les choses par leur nom) de lui chercher un peu les poux. Pendant qu'elle le fait, il s'endort, et la princesse lui attache une bague dans les cheveux. Mais, quand le serpent arrive, elle est si épouvantée que la voix lui manque et qu'elle ne peut que pleurer : une de ses larmes tombe sur la joue du héros et le réveille. « Ho ! ho ! » crie le serpent en voyant le jeune homme et la princesse, « jusqu'ici on ne me donnait qu'un morceau à manger ; aujourd'hui, j'en ai deux. »

La première pensée qu'on aura en lisant ce passage, c'est que les détails de la narration, les enjolivements, sont l'œuvre des conteurs grecs. Voyons s'il en est ainsi.

En 1888, M. Maxence de Rochemonteix a publié, parmi les *Contes nubiens* qu'il a donnés aux *Mémoires de l'Institut égyptien*, un conte où je relève l'épisode suivant : Le héros, Himmed, arrive dans un certain pays et se loge chez une vieille femme. Un jour, dit le conte, elle lui apporte de l'eau saumâtre. « Pourquoi, grand-mère, cette eau est-elle saumâtre ? » Et la vieille lui raconta qu'un crocodile arrêtait le fleuve. « Chaque jour, il lui faut une vierge, et c'est aujourd'hui le tour de la fille du roi ». « C'est bien », dit Himmed, et, se levant, il alla trouver la jeune fille. « Ma petite sœur », lui dit-il, « que fais-tu ici toute seule ? » « On m'a amenée ici pour être livrée au crocodile. Va-t-en ». « C'est bien », dit Himmed ; « laisse-moi dormir la tête sur tes genoux, et tire-moi un pou. Quand le crocodile viendra, réveille-moi ». Et il s'étendit par terre, la tête sur les genoux de la jeune fille. A la vue du crocodile, celle-ci se mit à pleurer : une larme tomba dans l'oreille de Himmed et le réveilla. « Pourquoi pleures-tu ? » dit-il. « Voici le crocodile : sauve-toi ! » En même temps, le crocodile leur criait de loin : « Pourquoi donc êtes-vous deux ? »

Voilà tout à fait, sur les rives du Haut-Nil, notre récit grec moderne, et non pas seulement le sens général de cet *incident ;* les plus

remarques du nº 5 de mes *Contes populaires de Lorraine.* Pour les indications bibliographiques, voir l'*Index bibliographique* placé à la fin de mes deux volumes.

petits, les plus étranges détails s'y retrouvent : monstre qui prive d'eau une ville, bizarres idées du héros, larme qui le réveille, exclamation du monstre.

En Arménie (1), encore même narration, si ce n'est que le trait réaliste de la toilette à faire au héros a disparu, peut-être par un excès de délicatesse de la part du collectionneur. Mais ce trait se rencontre ailleurs, dans des épisodes semblables, par exemple dans un conte valaque (Schott, n° 10), où se trouve aussi la « larme brûlante » ; dans un conte suédois (Cavallius, p. 110). Et si ce dernier n'a pas la larme qui réveille le héros, il nous offre un trait du conte grec moderne que nous n'avions pas encore rencontré jusqu'ici, celui de la bague attachée dans les cheveux du jeune homme. (Comparer le conte écossais n° 4 de la collection Campbell.)

* * *

Ici, arrêtons-nous un instant, et posons-nous cette question :

Étant admis que l'idée de victimes humaines livrées périodiquement à un monstre pour prévenir un plus grand mal, et de la délivrance d'une de ces victimes, soit une de ces « idées sauvages » qui, nous dit-on, peuvent éclore partout où existe l'état d'esprit « sauvage » — cela étant admis, est-il possible que les Grecs modernes, les Nubiens, les Arméniens, les Valaques, aient développé absolument de la même façon cette « idée sauvage » trouvée (c'est l'hypothèse) par chacun de ces peuples dans son héritage traditionnel ? est-il possible que, par exemple, ils aient imaginé tous que le héros se serait endormi avant le combat, la tête sur les genoux de la fille du roi ; qu'une larme de celle-ci, tombée sur le visage du jeune homme, l'aurait réveillé, etc. ?

Non, évidemment, cela n'est pas possible.

Donc la forme tellement spéciale sous laquelle l' « idée sauvage » — si « idée sauvage » il y a — se présente à nous aujourd'hui chez ces divers peuples, ne peut se rencontrer à la fois chez tous que par suite de communications de l'un à l'autre et d'importation déjà *spécialisée*.

* * *

Mais nous sommes encore loin d'avoir tout considéré dans les récits qui viennent d'être analysés.

(1) Chalatianz, *Märchen und Sagen*, dans l'*Armenische Bibliothek* d'Abgar Joannissiany (Leipzig, 1887), p. 29 *seq.*

Ces récits, ils ont été recueillis, non point isolés et formant tout le conte à eux seuls, mais encadrés dans un conte plus étendu. Ainsi, les récits grec moderne, nubien, arménien, sont intercalés (le valaque est simplement juxtaposé) dans des contes qui appartiennent tous à un type que j'ai étudié longuement dans mes *Contes populaires de Lorraine*, le type de « Jean de l'Ours » (n° 1).

Cette intercalation, cette combinaison tout arbitraire — qui *spécialisent* encore davantage notre incident, déjà si caractérisé, de la princesse et du dragon — il est évident qu'elles ne se sont pas faites spontanément, et chez les Grecs modernes et chez les Nubiens, et chez les Arméniens et chez les Valaques. Une telle combinaison, comment en aurait-on eu l'idée dans plusieurs pays à la fois ?

Je ferai la même remarque au sujet des nombreux récits où l'*incident* de la princesse livrée au monstre n'a pas les détails que nous avons vus. Si simple qu'en soit la forme, cet incident se trouve *spécialisé* par la manière dont il est enchâssé, par les combinaisons dans lesquelles il entre.

Ainsi, dans un conte allemand (Grimm, n° 60), dans un conte indien du pays de Cachemire (Steel et Temple, p. 138), et aussi dans un conte persan du *Touti nameh* (t. ii, p. 291, de la traduction allemande de G. Rosen), il est combiné avec le thème de l'oiseau merveilleux qui fait roi ou richissime celui qui le mange.

Ainsi encore, dans un groupe très nombreux de contes, recueillis en Lorraine, en Bretagne, en Italie, en Sicile, en Espagne, en Portugal, en Grèce, en Lithuanie, en Danemark, en Suède, etc., notre incident est enclavé entre deux thèmes : le thème du poisson merveilleux qui, coupé en morceaux, est mangé par une femme, une jument et une chienne, et renaît sous forme de deux ou trois garçons, deux ou trois poulains, deux ou trois petits chiens, et le thème de la maison enchantée, où une sorcière tue ou change en pierre successivement les frères aînés, jusqu'à ce que le plus jeune triomphe d'elle.

Ailleurs (voir les remarques du n° 37 de mes *Contes populaires de Lorraine*) le thème du dragon est combiné avec le thème des *Trois chiens*, lequel peut se résumer ainsi : Un jeune homme, sur la proposition d'un inconnu, échange trois brebis, toute sa fortune, contre trois chiens, dont chacun est doué de qualités merveilleuses. Grâce à leur aide, il s'empare d'une maison habitée par des brigands que ses chiens tuent, et s'y établit avec sa sœur. Celle-ci l'ayant trahi et livré à un des brigands, échappé au carnage et qu'elle veut épouser, les trois chiens le sauvent. Ce sont eux encore qui tuent un dragon auquel est exposée une princesse.

On serait infini si l'on voulait décomposer toute cette marqueterie en ses divers éléments. A propos de la moindre pièce qui y entre, même exceptionnellement, il y aurait à faire des rapprochements précis, avec d'autres contes ; car la moindre pièce provient de la grande fabrique qui a fourni de mêmes produits le monde entier, pour ainsi dire.

* * *

Il y a donc eu, chez les nombreux peuples dont les contes présentent le thème du dragon, importation de ce thème, *frappé à de certaines estampilles*. Donc, quand même, dans le fonds d' « idées sauvages », nées sur place, qu'on suppose le patrimoine de ces divers peuples, il se trouverait chez tous l'idée d'un dragon et d'une jeune fille délivrée, ce ne serait pas cette idée indigène qui ferait partie des contes actuels : le thème qui y figure — l'estampille en fait foi — est importé.

Notons que le travail qui vient d'être fait sur le thème du dragon, nous aurions pu le faire sur n'importe quel autre thème, pris dans quelqu'un de ces contes, partout si semblables, du grand répertoire national.

* * *

Et maintenant, qu'on aille raisonner et faire de la statistique sur les « idées sauvages » que l'on prétend tirer des contes ! « Le thème du dragon se trouve ici, là, encore là ; donc elle est éclose partout jadis, cette idée sauvage... » Le malheur, c'est que, loin d'être éclos ici, là et encore là, ce thème a été apporté, dans tous ces endroits comme partie intégrante de ces produits fabriqués qui s'appellent des contes.

A ce propos, je suis heureux de renvoyer à d'excellentes réflexions de notre confrère M. Joseph Jacobs (Folk-Lore, livraison de mars 1891, p. 125). Pour avoir le droit d'invoquer les contes comme « témoignage archéologique » des croyances du pays où ils ont été recueillis, il faut d'abord, dit très justement M. Jacobs, que « l'on soit certain qu'ils sont originaires de ce pays ». « En d'autres termes », ajoute-t-il, « le problème de la propagation des contes doit être résolu avant qu'on aborde celui de l'origine » (1).

(1) « The stories cannot... be used as archæological evidence of the beliefs in the countries where they are found, unless we can be certain that they originated there. In other words, the problem of diffusion is of prior urgency to that of origin. »

C'est là le bon sens même. Et mon dessein, dans ces courtes observations, est d'attirer l'attention de tous les folk-loristes sur ce point ; de les inviter instamment à étudier enfin les contes *tels qu'ils sont*, et non les idées plus ou moins « sauvages » qu'on y peut voir. Si, après une étude comparative sérieuse, ils arrivent à cette conviction, que des *incidents* aussi caractérisés et des combinaisons d'incidents aussi particulières ne peuvent avoir été inventés à deux, à vingt endroits à la fois, un grand pas sera fait vers la solution de la « question des contes ». Mais, si, jugeant les choses de haut et de loin, l'on persiste à regarder comme possible que, malgré leur complète ressemblance, non seulement des incidents, mais des contes entiers, n'aient rien de commun pour l'origine, on continuera à tâtonner dans les ténèbres.

* * *

Peut-être certaines personnes croiront-elles que j'exagère les théories que je discute. Je citerai donc encore quelques déclarations expresses de M. Lang.

En 1884, il écrivait ceci, dans son introduction à la traduction anglaise des Contes des frères Grimm par Mme Hunt (pp. XLII, XLIII) : « Nous croyons impossible, pour le moment, de déterminer jusqu'à quel point il est vrai de dire que les contes ont été transmis de peuple à peuple et transportés de place en place, dans le passé obscur et incommensurable de l'antiquité humaine, ou jusqu'à quel point ils peuvent être dus à *l'identité de l'imagination humaine en tous lieux*..... Comment les contes se sont-ils répandus, cela reste incertain. *Beaucoup* peut être dû à l'identité de l'imagination dans les premiers âges ; *quelque chose* à la transmission » (1).

En 1888, M. Lang revient sur le même sujet, dans son introduction aux Contes de Perrault (p. CXV) : « Les chances de coïncidence sont nombreuses. Les idées et les situations des contes populaires sont en circulation partout, dans l'imagination des hommes primitifs, des hommes préscientifiques. Qui peut nous dire combien de fois elles ont pu, *fortuitement*, s'unir pour former des ensembles pareils, *combinés indépendamment les uns des autres ?* » (2).

(1) « ... We think it impossible at present to determine how far they (the tales) may have been transmitted from people to people, and wafted from place to place, in the obscure and immeasurable past of human antiquity, or how far they may be due to *identity of human fancy everywhere*..... The process of Diffusion remains uncertain. *Much* may be due to the identity everywhere of early fancy : *something* to transmission. »

(2) « ... The chances of coincidence are... numerous. The *ideas* and *situations*

M. Lang ne se borne pas à des considérations générales ; il donne un exemple. Qu'on se reporte à l'édition d'une vieille traduction anglaise de la fable de *Psyché*, qu'il a publiée en 1887, et on y lira, au sujet du type de conte si répandu dont la fable de *Psyché* est un spécimen altéré, l'affirmation suivante (p. XIX) : « Il n'est pas absolument nécessaire de supposer que le conte a été inventé une fois pour toutes, et qu'il s'est répandu d'un seul centre originaire, bien que cela puisse avoir eu lieu » (1).

Ainsi, d'après M. Lang, une « combinaison fortuite » d'éléments fantastiques pourrait avoir donné, en même temps, dans une quantité de pays, la suite d'aventures que voici : jeune fille qu'on est obligé de livrer à un serpent ou autre monstre, lequel est en réalité un homme sous une enveloppe animale, et qui épouse la jeune fille ; défense faite à celle-ci par son mari (qui ne vient que la nuit) de chercher à le voir, et désobéissance amenée par de perfides conseils ; — disparition de l'époux mystérieux ; — pérégrinations de la jeune femme à la recherche de son mari ; — tâches impossibles qui lui sont imposées par sa belle-mère, et qu'elle finit par exécuter, grâce à l'aide de divers animaux ; — réunion des deux époux.

Et c'est ce petit roman qui, avec tout son enchaînement d'aventures, aurait pu, d'après M. Lang, s'inventer à la fois dans je ne sais combien de pays, et sortir, uniformément armé, de je ne sais combien de cerveaux « sauvages » ! En vérité, cela serait plus que merveilleux.

Quoi qu'il en soit, il importe que de telles *possibilités* soient examinées de près et définitivement jugées. C'est seulement ensuite que l'on pourra utilement aborder la question de l'origine des contes populaires internationaux. J'ai traité, il y a deux ans, au Congrès des Traditions populaires de Paris, cette question que j'avais déjà étudiée dans l'introduction de mes *Contes populaires de Lorraine*. Mais, alors comme aujourd'hui, l'*avant-terrain*, les *avenues* qui mènent au point central de la discussion, étaient encore insuffisamment déblayées, du moins si j'en juge par la confusion régnant dans beaucoup d'esprits.

Qu'on se mette donc résolument au travail préliminaire qui vient d'être indiqué. C'est une question de bon sens qui se pose ; qu'on la résolve, et l'on aura fait beaucoup — beaucoup plus que l'on ne croit — pour les progrès de la science.

« of popular tales are all afloat, everywhere, in the imaginations of early and of pre-scientific men. Who can tell how often they might *casually* unite in similar wholes, *independently combined* ? »

(1) « It will not be absolutely necessary to suppose that the tale was invented once for all, and spread from one single original centre, though this may have been the case. »

LA LÉGENDE

DU

PAGE DE SAINTE ÉLISABETH DU PORTUGAL

ET

LE CONTE INDIEN DES « BONS CONSEILS »

(Extrait de la *Revue des Questions historiques*. — Janvier 1903.)

I.

L'AVENTURE DU PAGE

Qu'on ouvre les principaux recueils de *Vies des Saints*, le livre du janséniste Baillet ou ceux du jésuite Ribadeneyra, de Giry, de Butler ; qu'on y parcoure les colonnes consacrées à sainte Élisabeth de Portugal ; partout on lira la dramatique aventure du page de la sainte reine. Cette histoire est rapportée même dans les courtes notices de maint dictionnaire, soit de dictionnaires spéciaux, comme le *Heiligen-Lexikon* (« Dictionnaire des Saints ») de Stadler, soit de dictionnaires plus ou moins encyclopédiques : *Kirchenlexikon* (Dictionnaire des Sciences ecclésiastiques) de Wetzer et Welte, *Dictionnaire de la Conversation*, *Dictionnaire universel du XIXe siècle*, de Larousse, *Biographie Michaud*. Nulle part n'est émis de doute sur l'*historicité* de l'événement terrible qui, frappant le calomniateur et justifiant providentiellement les calomniés, fait éclater à tous les yeux l'innocence de la reine de Portugal et de son vertueux page.

Et pourtant.... Mais, d'abord, examinons les documents.

* * *

Il importe de faire observer, avant tout, qu'on ne trouve pas la moindre trace de l'histoire du page dans la plus ancienne Vie de

sainte Élisabeth, telle que la donne un manuscrit conservé à Coïmbre, dans un couvent fondé par la reine, le couvent de Sainte-Claire où, devenue veuve, elle passa ses onze dernières années (1325-1336), avant d'aller mourir au loin, à la frontière, entraînée par cet amour de la paix qui, tant de fois, avait su réconcilier des souverains en conflit et qui, dans cette circonstance suprême, voulait empêcher la guerre entre le Portugal et la Castille (1).

Rien non plus ne se rencontre, sur ce même sujet, dans la première Vie imprimée de la sainte, qui parut à Coïmbre en 1560 et qui est attribuée à Diego Affonso, secrétaire du Cardinal Infant Dom Affonso. Nous tenons ce renseignement du savant qui, de nos jours, connaît le mieux tout ce qui concerne sainte Élisabeth, Dom Antonio Garcia Ribeiro de Vasconcellos, professeur à la Faculté de Théologie de l'Université de Coïmbre. L'ouvrage, comprenant à peine cinquante-six pages petit in-quarto, s'appuie, du reste, sur le manuscrit du couvent de Sainte-Claire, qu'il résume ou paraphrase tour à tour, en y ajoutant parfois tel ou tel emprunt fait aux chroniqueurs (2).

C'est seulement en 1562 que l'histoire du page apparaît, dans un livre aujourd'hui peu connu, dans une Chronique franciscaine, publiée en portugais par Frère Marc de Lisbonne (3). Dom Antonio de Vasconcellos ne s'est pas contenté de nous signaler le passage en question ; il a poussé l'obligeance jusqu'à nous en envoyer le texte intégral. Voici, légèrement abrégé, le récit de Frère Marc :

C'était au temps où le roi Dom Denis, mari de sainte Élisabeth, se livrait encore à ses passions désordonnées. Un sien page de la Chambre *(moço da camara)*, envieux d'un de ses compagnons à qui la reine confiait la

(1) Cette Vie, dont le texte original portugais a été inséré, au XVIIe siècle, par Francisco Brandao, dans sa *Monarchia Lusitana* (6e partie), a été traduite en latin par les anciens Bollandistes (*Acta Sanctorum Julii*, t. II, 1721, p. 173 et seq.), sous ce titre : *Vita auctore anonymo ferc coaevo. Ex codice antiquo monasterii S. Clarae Conimbricae, Lusitana lingua scripto, hic in latinum converso.* — Les Bollandistes font remarquer que ce document mentionne comme vivant un des frères de la sainte, Frédéric, roi de Sicile, qui mourut en 1337, un an après sainte Élisabeth : « qui *nunc* appellatur Rex in Sicilia. » — Une pièce importante, donnée aussi par les Bollandistes, la *Relatio facta in Consistorio* (13 jan. 1625) *super vita, sanctitate, actis canonizationis et miraculis piae memoriae Beatae Elisabethae, Lusitaniae Reginae*, est également muette sur l'histoire du page.

(2) Le titre de ce petit livre rarissime est : *Vida e milagres da gloriosa Raynha sancta Ysabel, molher do catholico Rey do Dinis sexto de Portugal* (Coimbra, 1560).

(3) *Parte segunda das Chronicas da Ordem dos frades menores e das outras ordes segunda e terceira, instituidas na igreja per o sanctissimo Padre sam Francisco... Nouamente copilada e ordenada dos antigos Liuros e Hystoriadores e memoriaes da ordem, per frey Marcos de Lisboa... — Lisboa, em casa de Ioanes Blauio impressor del Rey... Anno de* 1562. — *Livro* VIII, *cap.* XXVIII, *fol.* CXCV v°.

distribution de ses aumônes, parce qu'elle voyait en lui de la vertu et de bonnes mœurs, vint un jour dire au roi que la reine avait une inclination pour ce jeune homme *(que a Raynha lhe tinha affeiçam)*. Le roi, effrayé, bien qu'il ne fût pas complètement persuadé, résolut de faire tuer secrètement le page de la reine. Il sortit à cheval, ce même jour, et, passant près d'un four à chaux, il prit à part les chaufourniers et leur dit que, le lendemain, il leur enverrait un page qui leur demanderait en son nom s'ils avaient fait ce qu'il leur avait ordonné : les chaufourniers devaient aussitôt jeter le messager dans le four. — Le lendemain, dès le matin, le roi envoya le page de la reine porter aux chaufourniers le message convenu. Mais, comme le jeune homme passait devant une église, il entendit sonner l'Élévation : il entra et resta jusqu'à la fin de cette messe et de deux ou trois autres qui avaient commencé pendant qu'il était dans l'église. — Durant ce temps, le roi, qui désirait savoir si le page était déjà mort, rencontrant l'accusateur, l'envoya en toute hâte s'informer auprès des chaufourniers s'ils avaient exécuté son ordre. Ceux-ci, entendant les paroles convenues, saisirent aussitôt le messager et le jetèrent dans le four ardent. — Quand le page de la reine eut fini d'entendre les messes, il alla faire aux chaufourniers sa commission, et ils lui répondirent que l'ordre était exécuté. Le roi, voyant le page revenir avec cette réponse, fut tout hors de lui-même. Et, comme il réprimandait le jeune homme et lui demandait où il s'était si fort attardé : « Sire, lui répondit le page, j'ai passé auprès d'une « église, et, entendant sonner l'Élévation, je suis entré ; et une autre messe « a commencé, et, avant que celle-ci fût achevée, une autre encore, et j'ai « attendu jusqu'à la fin, parce que la suprême recommandation que me « fit mon père mourant fut d'assister jusqu'à la fin à toute messe que je « verrais commencer *(porq meu pay me lançou por bençam* (1) *q a toda « a missa que vissa começar steuesse te o fim)*. » Éclairé par ce jugement de Dieu, le roi abandonna tous ses soupçons (2).

Vingt ans après la publication de la chronique franciscaine de Marc de Lisbonne, un célèbre dominicain espagnol, Louis de Grenade (1504-1588) résumait cette même histoire dans la seconde partie (chapitre XXVII, § 10) de son *Introduccion al simbolo de la Fee*, qui fut imprimée à Salamanque en 1582 et traduite, du vivant de l'auteur, en latin (Venise, 1586) et en français (Paris, 1587).

La source à laquelle l'illustre écrivain dit avoir puisé n'est indiquée par lui que d'une manière vague (nous citons la vieille traduction française) : «... Et puisque j'ay faict mention de ceste Royne (sainte

(1) Un passage du *Nobiliar* portugais, que nous communique un ami, dit expressément que le mot *bençao*, « bénédiction » (*bençam*, en vieux portugais), doit s'entendre des recommandations que les pères laissent à leurs fils, leur souhaitant du bonheur, s'ils les exécutent fidèlement : *Aquillo que os pais deixao recommandado aos filhos; imprecando-lhes bens se o executarem.*

(2) Dans ses *Vies des saints* (t. II, col. 85-86, de l'édition de Paris, 1719), le P. François Giry, provincial de l'Ordre des Minimes, paraît avoir emprunté l'histoire du page au livre du Minime portugais. La réponse du page au roi est littéralement celle que donne Frère Marc de Lisbonne.

Élisabeth), je ne tairay point une chose digne d'être sçeüe, *qui est escrite en sa vie* (1) ». Il y a tout lieu de croire que cette Vie est celle de la Chronique franciscaine portugaise, ouvrage que Louis de Grenade n'a pu manquer de lire en Portugal, où il résida longtemps comme provincial de son Ordre et où il mourut en 1588.

Dans son récit, assez bref, Louis de Grenade ne parle de la calomnie qu'à mots couverts : « Mais un autre page de mauvaise nature détracta de ce vertueux page auprès du Roy, de telle manière et de tel subiect, que le Roy proposa de le faire mourir ». — Il est à remarquer aussi que Louis de Grenade ne mentionne pas la recommmandation faite au page de la reine par son père mourant : « Mais, dit-il, comme il (le page) *eust accoustumé par deuotion* d'entrer dedans les églises, quand il oyoit la cloche donnant le signe de l'eslevation de l'hostie en la Messe, et de demeurer là jusques à la perception et communion d'icelle, il s'arresta tant en quelques églises (Dieu le voulant ainsi) que l'heure préfixe se passa. »

D'autres anciens biographes de sainte Élisabeth donnent également l'histoire du page : le jésuite Ribadeneyra, dans ses *Fleurs des Saints*, publiées de 1599 à 1601 ; le jésuite Vasconcellos, dans son *Anacephalæosis*, résumé de l'histoire des rois de Portugal, qui parut en 1621 ; le minime Hilarion de Coste, dans sa Vie de sainte Élisabeth (1626) ; l'évêque d'Oporto, Dom Fernando Correa de Lacerda, aussi dans sa Vie de la sainte (1680) (2).

Vasconcellos dit à ses lecteurs qu'on ne sait si l'événement a eu lieu à Lisbonne ou à Coïmbre. L'évêque d'Oporto, lui, croit pouvoir être tout à fait affirmatif : c'est au couvent de San Francisco da Ponte que le page a entendu la messe.

Dans tous ces récits, moins un, le jeune homme est envoyé porter un message à des chaufourniers, comme dans Marc de Lisbonne et dans Louis de Grenade. Seul Ribadeneyra le fait envoyer à une forge.

Quant à la recommandation paternelle, sur laquelle Marc de Lisbonne insiste tant, il n'y a que Vasconcellos qui y fasse allusion

(1) *Catéchisme ou Introduction du symbole de la foy, divisée en quatre parties, composée en espagnol par R. P. et docteur F. Louys de Grenade, de l'Ordre de sainct Dominique, et mise en françois par N. Colin, chanoine et thrésorier de l'église de Rheims* (Paris, 1587), un vol. in-fol., p. 175.

(2) Pierre de Ribadeneyra : *Flos Sanctorum, o Libro de las Vidas de los Santos* (Madrid, 1re et 2e parties, 1599-1601). — A. Vasconcellos : *Anacephalaeosis, id est Summa capita actorum regum Lusitaniae* (Anvers, 1621), p. 99-100. — Hilarion de Coste : *Vita S. Elisabethae Lusitaniae Reginae* (Paris, 1626). — D. Fernando Correa de Lacerda : *Historia da vida, morte, milagres, canonizaçao de santa Isabel sexta Rainha de Portugal* (Lisbonne, 1680).

en quelques mots visant, selon son habitude, à l'élégance classique : *diuque* EX PATERNA DISCIPLINA, *quod plura se obtulerint sacra, feliciter immoratur.*

Ce trait, — qui est de première importance, ainsi qu'on le verra plus loin, — est omis par le plus récent biographe de la sainte, M. le comte de Moucheron, lequel, il est vrai, ne mentionne, parmi les ouvrages consultés par lui, ni l'*Anacephalæosis* de Vasconcellos, ni la Chronique franciscaine de Marc de Lisbonne (1). Cette recommmandation paternelle ne pouvait, du reste, être à ses yeux qu'un détail insignifiant ; car M. de Moucheron ne parait pas soupçonner que la critique ait à examiner de près, à scruter dans ses divers éléments une histoire qui, pour lui, relate un fait certain, si certain qu'il lui attribue, — et il n'est pas le premier, — la plus grande part dans la conversion du mari, d'abord si déréglé, de sainte Élisabeth.

II.

UN GROUPE DE CONTES DU MOYEN AGE

En 1278, la petite princesse Élisabeth d'Aragon, née en 1271, avait sept ans, et il devait s'écouler encore plusieurs années avant que, devenue reine de Portugal, elle eût un roi pour mari et un page à son service. Or, en cette année 1278, mourait à Bologne, à l'une des premières étapes de la longue route par laquelle il se dirigeait vers la ville polonaise de Gnesen, pour prendre possession de ce lointain archevêché, le dominicain Martin Strebski, dit *Martinus Polonus*, qui s'était fait un nom dans l'histoire religieuse et littéraire du XIIIe siècle. Outre sa *Chronique*, si répandue au moyen âge et dans laquelle, à l'invitation du pape Clément IV, il avait résumé l'histoire du monde depuis l'ère chrétienne, il laissait notamment une série de sermons pour les dimanches et fêtes de saints, suivie d'un recueil d' « exemples », c'est-à-dire d'historiettes à l'usage des prédicateurs, qui pouvaient trouver là de quoi renforcer et égayer leur argumentation.

Dans ce *Promptuarium exemplorum*, dans ce « magasin » que Martinus Polonus a fourni d' « exemples » à une époque antérieure

(1) « ... Mais, comme il (le page) passait devant une petite église au moment même où la messe sonnait, *il eut l'idée* d'entrer pour y assister » (*Sainte Elisabeth d'Aragon, reine de Portugal, et son temps*, par le comte de Moucheron. Paris, 1896, p. 41-42).

très certainement au mariage de sainte Élisabeth, — le rapprochement de dates qui vient d'être fait est décisif sur ce point, — et très probablement à sa naissance, nous trouvons l'anecdote suivante (1) :

Certain noble homme, ayant longtemps servi fidèlement son roi, lui recommanda, sur son lit de mort, son fils Guillaume *(Gilhelmum)*, pour qu'il prît le jeune homme à son service. Le roi y ayant consenti, le père dit tout bas à son fils : « Mon fils, je te donne trois conseils, et, si tu les suis, « tu t'en trouveras bien. Le premier, c'est de n'être jamais dans la société « d'un envieux et d'un détracteur. Le second, c'est, toutes les fois que tu « verras ton maître ou ta maîtresse dans le trouble ou la tristesse, de « montrer que tu prends part à leur peine. Le troisième, c'est de ne jamais « négliger d'entendre la messe, quelles que soient les nécessités du moment « *(Tertium est ut pro nulla necessitate missam obmittas audire)*. » Son père mort, Guillaume se conduisit avec tant de discernement au service du roi, qu'il plut à tout le monde, excepté à un certain bailli du roi *(balivus regis)*, qui voyait que Guillaume se gardait de lui comme d'un détracteur. Poussé par l'envie *(motus invidia)*, ce bailli se rendit près du roi pour accuser le jeune homme d'être épris de la reine *(quod reginam adamaret)*. « Et si, dit-il, vous voulez vous en assurer, faites pleurer la reine en la grondant, et vous verrez Guillaume pleurer avec elle. » La chose eut lieu, en effet. Et comme le roi, très irrité, cherchait de quelle façon il pouvait faire périr Guillaume, mais sans bruit, cet envieux lui conseilla d'envoyer dire au maître du four à chaux : Le premier qui, demain matin, viendra de la part du roi, il faudra sans tarder le jeter dans le four. Donc le roi dit, le soir, à Guillaume d'aller de grand matin au four à chaux et de dire au chaufournier de faire ce que le roi avait commandé la veille. — Le lendemain, Guillaume se mit en route de bonne heure, et, comme il cheminait, il entendit dans la forêt sonner une messe : se rappelant le conseil de son père, il se dirigea de ce côté. Le prêtre s'étant fait longtemps attendre avant de commencer solennellement une messe en l'honneur de la Sainte Vierge, le jeune homme eût bien voulu sortir de l'église pour aller s'acquitter de la commission du roi, mais la recommandation paternelle le retenait. Pendant qu'il s'attardait ainsi, l'envieux se fit envoyer par le roi au four à chaux pour voir si Guillaume était déjà brûlé. Arrivé là, il demanda au chaufournier s'il avait exécuté l'ordre du roi : « Non, lui répondit l'autre, mais nous allons le faire tout de suite. » Et, le saisissant, le chaufournier le jeta dans le four. La messe étant enfin terminée, Guillaume se rendit au four à chaux et fit sa commission. « Dites au Seigneur Roi, lui dit le chaufournier, que nous avons fait tout ce qu'il nous a ordonné. » — Le roi, voyant Guillaume revenir, lui demanda comment il s'était mis tellement en retard. Le jeune homme, tout tremblant, répondit qu'il avait été retenu à la messe et fit connaître au roi la recommandation que lui avait faite son père

(1) *Sermones Martini Ordinis Praedicatorum, Poenitentiarii Domini Papae, de tempore et de sanctis super epistolas et evangelia cum promptuario exemplorum* (imprimé à Strasbourg en 1484, 1486, 1488). — Chapitre XVIII du *Promptuarium : Exempla quod bonum sit missam audire.*

mourant. Le roi, voyant que l'envieux avait été frappé par le jugement de Dieu et que Guillaume était plus fidèle que tous les autres, l'honora désormais plus que tous les autres aussi.

Il est inutile d'insister sur la ressemblance ou plutôt sur l'identité de cet *exemple*, — dont, nous le répétons, la rédaction, très certainement antérieure au mariage de sainte Élisabeth, l'est probablement à sa naissance, — avec la prétendue histoire du page.

On a remarqué l'importance que prennent, dans ce récit, les conseils, — car il y en a plusieurs, — du père mourant. Les deux premiers paraissent d'abord perdre le jeune homme ; mais le troisième, celui que relate la légende du page, telle que la donnent Marc de Lisbonne et Vasconcellos, le sauve finalement et le rend heureux pour toute sa vie (1).

Ce troisième conseil, nous le rencontrons dans un vieux poème latin du moyen âge, le *Ruodlieb*, écrit deux cents ans pour le moins avant le livre de Martinus Polonus ; car il paraît avoir été composé par un moine bénédictin de l'abbaye de Tegernsee (Haute-Bavière), dans la première moitié du XIe siècle (2). Le chevalier Ruodlieb, qui est entré au service d'un roi et s'est signalé par des exploits éclatants, se voit obligé de retourner auprès de sa mère. A son départ, le roi lui demande ce qu'il veut comme récompense, de l'argent ou de la sagesse (3). Ruodlieb ayant refusé l'argent et dit qu'il avait soif de sagesse (4), le roi lui en donne la bonne mesure, douze maximes.

(1) Ce conte se retrouve sans grandes différences dans d'autres sermonnaires du moyen âge, de date postérieure. Ainsi, le dominicain Jean Herolt, mort en 1418, l'a mis dans ses *Sermones Discipuli*, qui ont été imprimés en 1487, sans indication de lieu (voir la dernière page avant le *Registrum*). Le franciscain Pelbart de Temesvar, qui habitait Rome vers l'an 1500, indique formellement comme source le *Discipulus*, en insérant cet « exemple » dans ses *Sermones Pomerii*, imprimés à Haguenau en 1498 (1er sermon pour le 2e dimanche après la Pentecôte). — Même récit, avec quelques particularités de détails, dans un autre livre du XVe siècle, le *Speculum exemplorum omnibus christicolis salubriter inspiciendum ut exemplis discant disciplinam*, imprimé à Strasbourg en 1495 (*Distinctio nona. Exemplum primum... Missa*, CXXXIII), et dans un conte « à l'usage des prédicateurs » (*Predigtmaerlein*), en haut allemand, publié d'après un manuscrit strasbourgeois du XVe siècle dans la revue *Germania* de Pfeiffer (III, p. 437). Etc.

(2) *Ruodlieb, der aelteste Roman des Mittelalters* (« Ruodlieb, le plus ancien roman du moyen âge »), publié avec introduction et remarques par Friedrich Seiler (Halle, 1882). — Pour la fixation de la date du poème, voir p. 160 et seq. et p. 169 de cette édition.

(3) Nunc mihi dic verum, karissime cunctigenorum,
Praemia dem tibi peccunia malisne sophia.
(V, vers 422, 423.)

(4) Non volo peccuniam, sitio gustare sophiam.
(V, 445.)

La dixième est celle-ci : « Si pressée que soit la course que tu as à « faire, ne néglige jamais, en voyant une église, de te recommander « aux saints qui y sont honorés. *Si tu entends que l'on sonne une « messe ou qu'on en chante une, descends de cheval et cours y assister* (1). »

Malheureusement, le *Ruodlieb* ne nous est parvenu qu'à l'état fragmentaire, si tant est que l'auteur l'ait jamais achevé (2), et, par suite, on ne peut savoir comment cette dixième maxime devait se trouver justifiée dans la suite des aventures du héros. Mais ce qu'on peut avancer sans témérité, c'est que le moine de Tegernsee n'a pas été la chercher dans un manuel de piété. A cet égard, le vieux poème lui-même, ou ce qui en subsiste, nous fournit une indication suffisante en mettant cette maxime au milieu d'autres maximes qui, toutes, ou presque toutes, se retrouvent dans des contes bien connus, où elles entrent dans la trame même du récit. L'auteur du *Ruodlieb*, qui voulait à toute force arriver au beau chiffre de douze maximes, paraît en effet avoir ramassé, dans les contes de son temps (oraux ou fixés par écrit), tout ce qu'il pouvait rencontrer en ce genre, sauf à éprouver ensuite quelque embarras à combiner ensemble, au cours de son récit, les divers éléments narratifs destinés originairement à mettre en relief l'importance de chaque maxime. Il est donc tout naturel de penser que c'est aussi à un conte qu'il doit avoir emprunté la maxime relative à la messe, et ce conte ne peut être que celui qui a été inséré plus tard dans les recueils d' « exemples » ou un conte similaire, dans lequel cette maxime figure également comme élément essentiel.

A l'appui de notre observation, il n'est nullement indifférent de faire remarquer que, parmi les maximes du *Ruodlieb*, il en est encore une (la première) qui se retrouve dans certains contes analogues à l'histoire pieuse de Martinus Polonus, et qui, dans ces contes, est jointe à la recommandation concernant l'assistance à la messe. Cette maxime, équivalente à celle qui, dans Martinus Polonus et autres, recommande d'éviter la mauvaise société, est ainsi conçue : « Ne te lie pas d'amitié avec un roux... Si bon qu'il soit, il y a tou-

(1) Et nunquam sit iter quoquam tibi tam properanter
Ut praetermittas quin, ecclesias ubi cernas,
Sanctis committas illis te vel benedicas.
Sicubi pulsetur vel si quo missa canatur,
Descendas ab equo currens velocius illo,
Kattholicae paci quo possis participari.
Hoc iter haud longat, penitus tibi quin breviabit,
Tutius et vadis, hostem minus atque timebis.
(V, 511-518.)

(2) Voir les réflexions de l'éditeur, p. 72, 73.

« jours en lui quelque fraude, dont tu ne pourras le garder (1)... ». Or, dans une *saga* scandinave du XVe siècle où le héros, Hakon, reçoit d'un roi (comme le chevalier Ruodlieb) le conseil suivant : « Quoi « que tu aies à faire, ne sors pas d'une église où il se dit une messe, « avant qu'elle soit terminée », ce roi donne également à Hakon cet autre conseil : « Ne te fie pas à un homme petit et à barbe rousse. » Dans cette *saga*, l'homme à la barbe rousse calomnie le héros, qu'il veut faire passer pour sorcier, et c'est grâce à la maxime relative à la messe que Hakon échappe au bûcher, où le calomniateur est jeté à sa place (2).

* * *

Vers le temps où écrivait Martinus Polonus, c'est-à-dire dans le cours du XIIIe siècle, le dominicain français Étienne de Bourbon — mort en 1261 environ, dix ans par conséquent avant la naissance de sainte Élisabeth — notait, lui aussi, à l'usage des prédicateurs, dans son *Liber de Donis* (3), une version de ce conte. Là, tout conseil a disparu ; le reste s'y retrouve : envieux, message aux chaufourniers, retard causé par l'assistance à la messe, etc., et l'accusation est brutalement précisée.

Au XIIIe siècle encore, le même conte fournissait à Alphonse X le Sage, roi de Castille de 1252 à 1284, le thème d'une de ses *Cantigas* en l'honneur de la Vierge (4). Ce sur quoi ce petit poème insiste, c'est sur la dévotion du héros à Marie : ainsi la messe à laquelle

(1) Non tibi sit rufus umquam specialis amicus.
. . . . . .
Tam bonus haud fuerit, aliqua fraus quin in eo sit
Quam vitare nequis, quin ex hac commaculeris
. . . . . .
(V, 451, 454, 455.)

(2) Voir les remarques de l'éditeur du *Ruodlieb*, p. 50-51. — Dans un des contes que nous avons mentionnés plus haut, un « conte de prédicateur » rédigé en haut allemand au XVe siècle (*Germania* de Pfeiffer, III, p. 437), et qui n'a que ces deux conseils : assister à la messe, régler sa contenance sur celle du maître, le calomniateur est roux, et c'est par cette appellation « le roux » *(der Rōte)* qu'on le désigne d'un bout à l'autre du conte. Il y a là évidemment un souvenir de la maxime : ne pas se fier à un roux.

(3) Dans le livre connu sous ce titre, Étienne de Bourbon a distribué sa matière en sept parties, correspondant aux sept dons du Saint-Esprit. M. Lecoy de la Marche a tiré de cet ouvrage, jusqu'alors inédit, une série d'*Anecdotes historiques, Légendes et Apologues*, qu'il a publiée en 1877 pour la Société de l'Histoire de France. — Le conte dont nous parlons se lit page 329.

(4) Le texte de cette *Cantiga* en dialecte galicien se trouve dans le *Jahrbuch für romanische und englische Literatur* (t. I, 1859, p. 429-432).

assiste le favori calomnié du comte de Tolosa est une messe *De Santa Maria a virgen preciosa* (1).

Ici, comme dans Étienne de Bourbon, il n'est pas question de conseils ; par contre, l'accusation est laissée dans le vague ; mais, si l'on rapproche la *Cantiga* d'un petit conte, également espagnol, du commencement du XVe siècle, qui en donne comme le canevas, on se convaincra que c'est l'accusation habituelle. Dans ce conte du *Libro de los Exemplos*, l'homme « dévot à la vierge Marie » est accusé, par envie, auprès de son seigneur d'aimer la femme de celui-ci » (2).

* * *

Une seconde branche de cette famille de contes du moyen âge a, en commun avec celle que nous venons d'examiner, toute la dernière partie : l'envoi du jeune homme calomnié à la fournaise, son assistance à la messe et la punition providentielle du calomniateur. Mais la colère du roi a ici un autre motif : le calomniateur lui a fait croire que le jeune homme répand partout le bruit que lui, le roi, a l'haleine fétide. Et ce mensonge, le calomniateur l'a rendu vraisemblable en disant, d'autre part, au jeune homme que l'haleine de celui-ci est insupportable au roi, et en lui conseillant de détourner la tête, toutes les fois qu'il devra s'approcher du roi. Ensuite, il interprète méchamment auprès du roi cette attitude du jeune homme.

Appartiennent à cette branche, que M. Gaston Paris a étudiée spécialement (3), le vieux fabliau français « du roi qui voulait faire brûler le fils de son sénéchal », un conte des *Gesta Romanorum*, livre rédigé probablement en Angleterre vers la fin du XIIIe siècle, un conte italien des *Cento Novelle Antiche* (vers 1300), un conte inséré par le dominicain anglais Bromyard (mort en 1390) dans sa *Summa Praedicantium*, etc. (4).

(1) Ce détail se rencontre aussi, — on l'a vu, — dans le récit de Martinus Polonus mais sans que ce récit attribue au héros une dévotion spéciale à la sainte Vierge.

(2) Un omne mucho bueno fue accusado por inbidia e era devoto a la virgen Maria. E fue accusado por inbidia acerca de su senor que amava a su mugier... (Conte n° 8 du supplément du *Libro de los Exemplos*, de Climente Sanchez, archidiacre de Valderas, publié d'après un manuscrit complet par M. Morel-Fatio, *Romania*, 1878, p. 488. — Climente Sanchez vivait encore dans la première moitié du XVe siècle, en 1423.)

(3) *Romania*, V, 1876, p. 455 et seq.

(4) Voir, pour tous ces contes, les indications du livre de M. Wilhelm Hertz, *Deutsche Sage im Elsass* (Stuttgart, 1872), p. 283 et seq.

Il est intéressant de constater que, chez les Juifs du moyen âge, cette même anecdote s'est racontée au sujet de leur célèbre coreligionnaire Moïse Maimonide (1135-1204). Mais, naturellement, si la calomnie relative à l'haleine du « sultan » (Saladin, dont Maimonide fut le médecin) et le message aux chaufourniers figurent dans cette histoire, on y cherchera en vain l'assistance à la messe. Sur son chemin, Maimonide se voit arrêté par une pauvre veuve, qui le supplie d'entrer dans sa cabane pour guérir son enfant malade. C'est ainsi qu'il est retardé et qu'il échappe à la mort (1).

Un écrivain du XIIe siècle, Walter Map, mort archidiacre d'Oxford, donne, dans son livre *De Nugis Curialium* (*Distinctio* III, cap. III), l'histoire de la calomnie relative à l'haleine du roi ; mais le reste du conte, très bizarre, n'a plus rien de commun avec notre famille de contes (2)

* * *

Nous avons largement mis à profit, dans cette première partie de notre travail, une remarquable étude que le *germanisle* et poète allemand Wilhelm Hertz, mort au commencement de l'année 1902, a publiée, en 1872, sur la ballade de Schiller : *Der Gang nach dem Eisenhammer*, si connue sous le nom de Ballade de Fridolin (3) : ce petit poème, en effet, n'est autre chose que la légende du page, dans laquelle Schiller attribue à une comtesse de Saverne — ville qui, historiquement, n'a jamais eu ni comte ni comtesse, — le rôle de la reine de Portugal, et M. Hertz y a rattaché de très érudites recherches. Mais il ne faudrait pas croire, avec certains (4), que Schiller se serait inspiré directement de cette légende : il est démontré que le poète allemand a pris son sujet dans une nouvelle française de Restif de la Bretonne, dont il suit la marche pas à pas et reproduit les moindres détails, avec cette seule différence qu'il transporte de Bretagne en Alsace la scène du drame (5).

(1) M. Gaster : *Jewish Folk-lore in the Middle Ages*, dans *Papers read before the Jews' College Literary Society during the season* 1886-1887 (Londres, 1887), p. 47.

(2) L'ouvrage de Walter Map a été édité en 1850, à Londres, pour la *Camden Society*, par Thomas Wright.

(3) Wilhelm Hertz : *Deutsche Sage im Elsass* (Stuttgart, 1872), p. 278-293. — Nous avons déjà, un peu plus haut, renvoyé à cet ouvrage.

(4) J. E. Stadler : *Heiligen-Lexikon* (Augsbourg), 1861, article *Elisabeth de Portugal*.

(5) W. Hertz, p. 291-293, d'après le livre : *Deutsche Dichter. Erlæutert von M. W. Gœtzinger* (Leipzig, 4e édition, 1863), t. I, p. 158. — M. Hertz cite l'édition de 1857.

Et, à ce propos, un fait assez *suggestif*, comme on dit aujourd'hui, c'est que, depuis 1797, date de la composition de la ballade où Schiller créait de toutes pièces un comte et une comtesse de Saverne, pour les faire figurer dans une histoire qui n'est nullement alsacienne d'origine, il paraît s'être établi dans la région de Saverne une prétendue tradition, donnant toute la topographie de l'aventure de Fridolin : le « village » que traverse Fridolin dans la ballade, c'est Reinhartsmunster ; l'église est ici, le haut-fourneau est là (1)... Le XIXe siècle n'a donc pas, ce nous semble, à jeter la pierre à cet écrivain portugais du XVIIe siècle qui désignait avec précision l'église où le page de la sainte reine avait entendu la messe.

Il est amusant aussi de voir la *Biographie Michaud*, dans une notice d'ailleurs parfaitement malveillante à l'égard de sainte Élisabeth, à laquelle l'auteur ne peut pardonner ses « mortifications », donner à ce même conte du page cette grave et morigénante introduction : « Une conduite si étrangère aux usages du trône « pensa lui être funeste (à la reine). Elle avait, dit-on, un page « favori, confident de ses plus secrètes pensées et distributeur de « ses aumônes », etc.

Mieux encore. Si nous en croyons le *Dictionnaire Larousse*, « quelques historiens non catholiques » (lesquels, par parenthèse, reprochent, paraît-il, à celle que le *Larousse* appelle très justement « un ange de paix au milieu de la discorde », d'avoir été insuffisamment pénétrée d'idées libérales ou soi-disant telles) se croient en mesure de relever dans l'histoire du page — ce pur roman que leur critique avisée traite doctoralement comme un document historique — la trace de remaniements contraires à la vérité des faits : « C'est la reine elle-même, assurent-ils, et non le jeune page, que le roi voulait faire mourir dans un four à chaux. » Le *Larousse* ne nous dit pas quels sont ces « historiens non catholiques » si bien informés, et c'est dommage : il eût été instructif de lire leurs dissertations sur les intentions qu'a pu avoir le roi Dom Denis dans des conjonctures qui ne se sont jamais présentées.

(1) W. Hertz, p. 278.

III.

ORIENT ET OCCIDENT

De notre Occident, il faut maintenant nous transporter en plein Orient, de l'Europe dans l'Inde, la terre qui a produit une si riche floraison de contes.

Et nous n'examinerons pas seulement les vieux recueils sanscrits, ces sortes d'*herbiers* dans lesquels, il y a des siècles, des collectionneurs indigènes nous ont conservé, en les encadrant de diverses façons, un grand nombre des contes qui vivaient, de leur temps, dans la tradition populaire. Nous nous adresserons aussi aux collectionneurs d'aujourd'hui, qui nous donnent toutes fraîches ces plantes rustiques, si intéressantes à étudier ; car parfois ils ont pu avoir la bonne fortune de rencontrer, au cours de leurs explorations, tel spécimen dans les linéaments duquel s'est maintenue, plus fidèlement que cela n'a eu lieu pour les spécimens analogues de l'antique herbier, la forme originale, primitive.

Mais, avant d'aller plus loin, nous croyons qu'il faut ici, comme nous avons déjà eu à le faire ailleurs, prévenir une objection toute naturelle (1) : Comment, dira-t-on, tel conte recueilli de notre temps peut-il être considéré comme plus ancien dans sa teneur que tel récit, fixé littérairement depuis des siècles, qui traite le même sujet ?

Essayons donc de faire comprendre ici à tant d'hommes intelligents qui n'ont jamais mis le pied dans le domaine des contes populaires, qu'il faut, si l'on veut s'y aventurer, ne pas prendre pour guides exclusifs les idées, les règles, qui dirigent les critiques, quand ils éditent un auteur classique, Virgile, par exemple, ou Cicéron.

Virgile a écrit tel poème ; Cicéron, tel dialogue philosophique : le texte a été fixé par eux-mêmes. Et, plus sont anciens les manuscrits reproduisant ce texte, plus on a de chance de rencontrer l'œuvre dans sa pureté originaire. — Il en est bien autrement des

(1) Voir dans la *Revue biblique internationale*, publiée par les Dominicains de l'École pratique d'études bibliques à Jérusalem, notre travail sur *Le Livre de Tobie et l'Histoire du sage Ahikar* (livraisons des 1er janvier et 1er octobre 1899), p. 68-69 et 520, et aussi les pages XIX à XXI de l'introduction à nos *Contes populaires de Lorraine, comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers* (Paris, 1886, librairie E. Bouillon, 2 vol.).

contes populaires. Ils n'ont pas été fixés une fois pour toutes ; ils vivent, ils se modifient, en mieux ou en pire, comme tout être vivant; ils volent de bouche en bouche, de pays en pays ; rien n'est là qui puisse contrôler l'exactitude de la transmission. C'est un pur hasard si le récit oral que vous recueillez ici ou là reflète exactement le récit du conteur ou des conteurs primitifs. — Sans doute, à diverses époques, parfois très anciennes, plusieurs de ces contes oraux ont été fixés par écrit : la fable de *Psyché*, par exemple, n'est autre qu'un conte populaire rédigé au IIe siècle de notre ère par le rhéteur africain Apulée; mais cette fable de *Psyché* altère complètement le conte primitif sur un point important, on peut dire sur un point capital, que nombre de contes, recueillis à notre époque dans les contrées les plus diverses, ont conservé fidèlement (1) ; d'autres ouvrages littéraires ne reflètent pas plus exactement tel ou tel récit populaire primitif.

Pourquoi ? C'est que le conte oral que le littérateur a noté était peut-être déjà altéré. Car, même il y a deux mille ans, le conteur auquel s'est adressé l'écrivain ne possédait peut-être qu'une forme défectueuse du récit, et il la transmettait telle quelle, tandis qu'une bonne forme existait chez un autre conteur, que le littérateur n'a pas connu. — D'autre part, le littérateur (et Apulée est dans ce cas) peut avoir altéré systématiquement, dans un but plus ou moins littéraire, la forme orale qui lui avait été transmise.

Ces observations faites — et il n'était pas inutile qu'elles le fussent — nous prendrons, parmi les contes indiens recueillis dans la région du sud, un conte qui a été publié pour la première fois en 1887 par un Hindou, absolument étranger à l'étude comparative des contes, mais d'autant plus sûr comme collectionneur (2) :

Un pauvre vieux brahmane a reçu jadis de son père mourant trois conseils : « Ne refuse jamais le repas du matin. — Ne dis point ce que tes yeux ont vu. — Sers bien ton roi. » Tous les jours donc, le brahmane va de bonne heure offrir ses respects au roi et le bénir, en prononçant cette sentence : « Si on sème le bien, on récoltera le bien ; si on sème le mal, on récoltera le mal », et il assiste à sa prière.

Un certain jour, un jour de jeûne *ékâdasi*, « onzième » jour de la lune), le roi, qui a toute confiance dans le vieillard, l'envoie dans l'appartement

(1) On peut voir, à ce sujet, l'étude rapide que nous avons faite de la fable de *Psyché*, à l'occasion d'un de nos *Contes populaires de Lorraine* (*op. cit.*, II, p. 224-230).

(2) Voir la revue *Indian Antiquary*, de Bombay, volume XVI (1887), p. 107. — Ce conte a été reproduit par le collectionneur, le Pandit Natêsa Sastri, dans ses *Tales of the Sun, or Folklore of Southern India* (Londres, 1890), p. 194 et seq.

de la reine y chercher un cimeterre qu'il a oublié. En traversant le jardin, le brahmane surprend la reine en compagnie du ministre du roi. Il entre dans la chambre et y prend le cimeterre ; mais, fidèle au deuxième conseil de son père, il ne dit au roi rien de ce qu'il a vu.

La reine, craignant d'être dénoncée par le brahmane, paie d'audace et l'accuse de lui avoir fait des propositions déshonnêtes. Furieux, le roi appelle deux de ses bourreaux et leur dit : « Allez à la porte orientale de la ville, et là disposez une grande chaudière remplie d'huile que vous ferez bouillir. Demain matin il viendra un homme qui vous demandera : Tout est-il fait ? Sans considérer qui il peut être, liez-lui les pieds et les mains et jetez-le dans l'huile bouillante. » Puis le roi fait venir le brahmane et lui dit d'aller, le lendemain, dès le matin, à la porte orientale, et de demander à deux hommes qu'il verra auprès d'une grande chaudière, si tout est fait. « Quelle que soit la réponse, viens me la rapporter. »

Le lendemain, de grand matin, le brahmane se dirige vers la porte orientale. Mais, sur son chemin, un ami l'arrête et le prie de rompre avec lui le jeûne de la veille en partageant le « repas du douzième jour » *(dvâdasi)*. Se souvenant du premier des conseils paternels, le brahmane accepte l'invitation, quelque hâte qu'il ait de s'acquitter de son message.

Pendant qu'il est ainsi retenu, le ministre, qui a été informé par la reine de l'ordre du roi, ne peut résister au désir de savoir si cet ordre a été exécuté : il se rend auprès des bourreaux et leur demande si l'affaire est faite. Aussitôt les bourreaux le saisissent et le jettent dans l'huile bouillante.

Le brahmane, ayant pu enfin quitter son hôte, va faire aux bourreaux la question prescrite. « Oui, lui répondent ceux-ci, tout est fait. Le ministre est mort ; nous avons exécuté l'ordre du roi. »

Le roi, stupéfait de voir le brahmane revenir avec cette réponse, le menace de le tuer, s'il ne lui dit pas la vérité sur sa conduite à l'égard de la reine. Alors le brahmane raconte ce qu'il a vu, et le roi, après avoir puni la coupable, prend le vieux brahmane pour ministre.

Les principaux éléments de ce très curieux conte indien, si voisin de la légende du page et des contes européens similaires, méritent d'être étudiés avec soin ; mais auparavant revenons en Europe. La liturgie de l'Église russe, calquée sur celle de l'Église grecque, nous fournira, pour la mettre en parallèle avec l'aventure du brahmane, une de ces « histoires grandement utiles » (διήγησις πάνυ ὠφέλιμος), véritables contes moralisés, qu'à l'exemple des Grecs elle insère parfois dans ses offices à côté des notices sur les saints, le tout sous le nom de *Synaxaire* (συναξάριον). Le synaxaire russe en question se trouve à la date du 16 avril, et il est donné comme emprunté au Πατερικόν, c'est-à-dire à une collection d'*exempla patrum*. En voici le résumé, d'après M. Alexandre Vesselofsky (1) :

(1) *Russische Revue*, t. VI (1875), p. 197. — Voir aussi un autre article de M. Vesselofsky (*Romania*, année 1877, p. 192-193).

Pendant une famine, un homme vend son fils à un seigneur, et, avant de se séparer du jeune homme, il lui recommande avec insistance de ne jamais passer devant une église où se célèbre le service divin sans y entrer pour assister à la messe tout entière. Le jeune homme suit fidèlement le conseil paternel. — Un jour, il voit la femme du seigneur en relations criminelles avec un serviteur, mais il n'en dit rien à personne et se contente de prier Dieu de pardonner aux coupables. La femme du seigneur, pour prévenir la divulgation de sa faute, accuse le jeune homme auprès de son mari d'en vouloir à la vie de celui-ci. Le seigneur décide alors de faire périr le jeune homme et dit à son *éparque* de mettre à mort celui qui lui apportera un mouchoir. C'est le jeune homme qui doit l'apporter : mais, comme il s'arrête en route pour assister à la messe, l'amant de la femme est tué à sa place.

Tel est ce synaxaire gréco-russe : on y reconnaîtra, dès le premier coup d'œil, la donnée du conte indien, malgré diverses altérations que ne présente pas, du reste, un récit analogue, faisant partie d'un recueil de « miracles » en grec moderne, composé par un certain Athanasios Landos, dit Agapios (1). Ainsi, dans le « miracle » en question, dont le titre est : « Miracle à faire frissonner, à propos de l'obéissance aux parents et du Saint Sacrifice » (Θαῦμα φρικωδέστατον περὶ τῆς ὑπακόης πρὸς τοὺς γονεῖς καὶ περὶ τῆς ἁγίας λειτουργίας), la femme du « patrice » accuse le jeune homme d'avoir voulu lui faire violence, et non — ce qui n'est nullement dans la poétique du genre, — d'avoir voulu attenter à la vie du patrice. Ainsi encore, le dénouement, inintelligible dans le synaxaire, devient clair et précis dans le « miracle » grec. Pour faire périr le jeune homme, le patrice va trouver l'éparque au palais et lui dit : « Demain, de bonne heure, je t'enverrai un de mes esclaves ; coupe-lui la tête, mets-la dans un mouchoir, et, après l'avoir scellé, envoie-le moi. » Pendant que le jeune homme assiste à la messe, le complice de la femme, voyant que l'éparque tarde à envoyer la tête, dit au patrice : « Je vais, s'il te plaît, aller moi-même au palais, et je te l'apporterai. » Il y court ; sa tête est aussitôt tranchée et enveloppée dans un mouchoir, et l'innocent calomnié apporte au patrice le funèbre paquet.

Le seul point où le synaxaire gréco-russe est mieux conservé que le « miracle » grec, c'est le passage où le jeune homme surprend les

(1) M. E. Galtier, qui a publié dans la *Romania* (octobre 1900, p. 508 et seq.) la traduction de ce récit, ne nous renseigne pas sur l'époque où vivait cet Agapios. — Informations prises auprès d'un Bollandiste de nos amis, il semble que l'on sache peu de chose sur ce compilateur. Ce que l'on trouve de plus précis se lit dans Legrand : *Bibliographie hellénique* (XVIIe siècle), t. III, p. 531 : « Nous ignorons la date exacte du décès d'Agapios, mais il était mort antérieurement au 8 mars 1664 » (voir cette *Bibliographie*, t. II, p. 185).

coupables. Dans le « miracle », le jeune homme est envoyé par son maître chercher dans la chambre de celui-ci un certain coffret — comme le brahmane va chercher le cimeterre du roi — mais, dans sa précipitation, il ne voit pas la femme du patrice et l'esclave son complice qui, eux, se croient découverts. Dans le synaxaire, il les voit, *mais il n'en dit mot à personne*, et se contente de prier pour les coupables. Il y a là un souvenir évident de la maxime du conte indien : « Ne dis pas ce que tes yeux ont vu », souvenir dont la moindre trace est effacée du « miracle » grec.

Très voisin du synaxaire et du « miracle » est un conte géorgien, fixé par écrit au XVIIe ou au XVIIIe siècle (1). Il suffira d'en indiquer brièvement les différentes parties : deux conseils d'un père à son fils, qui entre au service d'un duc : « Ne sois pas le complice de l'adultère dans la maison de ton seigneur et hôte. Quand tu entendras la cloche, cours à l'église, et, eusses-tu les affaires les plus pressantes, n'en sors qu'à la fin de l'office divin » ; — commission donnée par le duc au jeune homme, qui trouve dans la chambre de son maître la femme de celui-ci (femme éhontée, dont il a eu précédemment à repousser les propositions) en compagnie d'un autre serviteur ; — dénonciation calomnieuse, adressée au duc contre l'innocent par la femme adultère ; — tête du vrai coupable coupée par le bourreau, pendant que l'accusé assiste au service divin, et ensuite apportée par celui-ci au duc.

C'est encore à ce même groupe qu'il faut rattacher une très bizarre légende religieuse bulgare, la légende de saint Jean le Décapité (2), où un chapitre de l'Évangile est étrangement défiguré par l'introduction des éléments *folkloriques* que nous sommes en train d'étudier, — mélange hétéroclite qui, très probablement, est l'œuvre des Bogomiles, ces vieux hérétiques bulgares, coutumiers du fait (3).

Dans cette légende, saint Jean (saint Jean-Baptiste) est serviteur d'un roi, et si la reine l'a pris en haine, c'est qu'il s'est aperçu qu'elle a un amant, et qu'elle craint d'être dénoncée. (Voilà déjà, comme on

(1) J. Mourier : *Contes et légendes du Caucase* (Paris, 1888), p. 19 et seq.

(2) *Légendes religieuses bulgares*, traduites par Mme Lydia Schismanov (Paris, 1896), n° 46.

(3) Au sujet du *bogomilisme*, de ses écrits populaires, de son influence sur les sectes hérétiques de notre Occident au moyen âge, voir *Lectures on Greeko-Slavonic Literature and its relation to the Folk-lore in Europe during the Middle Ages, by M. Gaster* (Londres, 1887). — Un bref résumé de cette question a été donné par M. Lazare Sainéan, dans un travail intitulé : *Coup d'œil sur le folk-lore roumain* (*Revue des Traditions populaires*, décembre 1901, p. 650, 651).

voit, des infiltrations de notre conte oriental). — Suit un passage moins éloigné du récit évangélique : la tête du saint est promise par le roi à la fille de la reine, « sachant très bien chanter et danser les *ratchanitzi*. » Après quoi, nous rentrons tout à fait dans le conte. On installe le bourreau hors de la ville et on lui dit : « Coupe la tête au premier homme que nous t'enverrons. » Jean, envoyé de ce côté, passe près d'une église et y assiste à la messe selon la recommandation paternelle, et c'est l'amant de la reine qui est décapité à sa place. Mais, quand Jean rapporte la tête au roi, la fille de la reine crie : « Je ne veux pas cette tête, mais la sienne. » Jean est donc finalement décapité, et la jeune fille jette la tête dans les orties et les cornouillers, « et les cornouilles, de rouges qu'elles étaient, devinrent pourpres. » Plus tard, on retrouve la tête ; mais entre temps il en était repoussé une autre à saint Jean, « et il dit que la tête qu'on lui avait coupée était pécheresse... » Nous sommes ici en pleine absurdité, probablement en plein bogomilisme.

Ce n'est pas seulement dans le monde ecclésiastique gréco-russe, dans la péninsule balkanique, dans le Caucase, que s'est acclimaté ce conte dont l'Inde nous offre un si bon spécimen ; il a pris également racine chez les Souahili de l'île africaine de Zanzibar, mélange d'indigènes et d'Arabes, et cela n'a rien d'étonnant, puisque les Arabes ont joué un rôle important dans la diffusion des contes à l'ouest du grand réservoir indien (1).

Dans ce conte souahili (2), un jeune homme achète très cher trois « paroles », c'est-à-dire trois maximes, à un autre jeune homme qui les a reçues de son père (nous aurons plus loin l'occasion de revenir sur ce trait de l'*achal*). Nous laisserons de côté, comme n'ayant aucun rapport avec notre sujet, une de ces maximes, qui sauve la vie au héros dans un voyage. Mais cette autre : « Si tu vois une chose, n'en dis pas un mot », est identique à celle des maximes du conte de l'Inde méridionale qui a laissé sa trace dans le synaxaire gréco-russe. Quant à la troisième : « Si tu es en route et que tu rencontres « quelqu'un qui te prie d'entrer chez lui, fais-le, s'il te le demande « par trois fois », c'est au fond, sous une forme particulière, la

(1) Voir, outre notre Introduction aux *Contes populaires de Lorraine* (p. XXI et seq.), notre mémoire *Les contes populaires et leur origine. Dernier état de la question*, présenté au *Congrès international scientifique des catholiques* de 1894, reproduit en tête de ce volume (p. 14 et seq.)

(2) C. G. Büttner : *Lieder und Geschichten der Suaheli* (Berlin, 1894), p. 100 et seq.

maxime du conte indien concernant l'invitation à rompre le jeûne, le matin : nous reviendrons là-dessus.

Ainsi que le vieux brahmane du conte indien, le jeune héros du conte souahili gagne à tel point la confiance d'un roi, que celui-ci lui laisse libre l'entrée de son harem. Il l'y envoie même, un jour que le jeune homme l'accompagne à la chasse, chercher un objet oublié. Le jeune homme, entrant dans la chambre à coucher, y surprend la femme du roi en compagnie du vizir. Il rapporte au roi l'objet demandé, mais ne dit rien de ce qu'il a vu. — Le lendemain, le vizir ordonne à des serviteurs du palais d'aller à la maison de campagne et d'y creuser une grande fosse. « Il viendra quelqu'un pour la voir : lorsqu'il arrivera, saisissez-le et jetez-le dedans, fût-ce moi-même. » — Le vizir envoie le jeune homme à l'endroit convenu. Mais, sur son chemin, le jeune homme rencontre un vieil ami de son père, qui l'invite par trois fois à venir chez lui. Il y va et oublie la maison de campagne. Pendant ce temps, le vizir, impatient, va voir si l'on a exécuté ses ordres, et c'est lui qui est jeté dans la fosse et enterré vivant. — Un peu après, le jeune homme se souvient de la commission : il se rend à la maison de campagne, où les serviteurs lui disent quel ordre ils ont reçu et exécuté. Alors le jeune homme raconte au roi ses aventures et les trois « paroles ». Le roi lui fait un riche présent et le prend pour vizir.

On nous permettra de nous arrêter d'abord sur un certain détail de ce conte souahili. Il nous semble que ce sera jeter quelque lumière sur la question de la migration, de la propagation des contes à travers le monde, question qui est au fond de toute cette étude sur la légende du Page.

Le passage que nous avons en vue est celui où le vizir ordonne de jeter dans une fosse qu'il a fait creuser celui qui viendra à tel moment, *quand même ce serait lui, le vizir, en personne*. Ce détail caractéristique figure également dans un conte recueilli bien loin de l'île de Zanzibar, en Lithuanie : là aussi, un riche personnage, nommé Zlotolub, qui veut se défaire d'un pauvre diable, fait creuser une fosse par ses serviteurs et leur ordonne d'y jeter celui qui viendra de ce côté, fût-ce un de ses parents, *fût-ce lui-même*. La victime désignée s'attarde en route pour rendre service au prochain, et le riche Zlotolub, qui s'est hâté d'aller constater la mort de celui qu'il déteste, est jeté dans la fosse et on l'y enterre (1).

Ce rapprochement de détail nous est un exemple de plus à l'appui

(1) *Russische Revue, loc. cit.*, p. 194. — *Romania, loc. cit.*, p. 188-189

d'une thèse générale que l'on peut formuler ainsi : Dans les contes populaires de l'Asie, de l'Europe, du Nord de l'Afrique, il n'est, pour ainsi dire, pas un trait, si singulier qu'il semble, qui ne se rencontre qu'une seule fois, comme particularité de tel récit ; on finira toujours par retrouver ce même trait quelque part ailleurs, parfois à l'autre bout du monde. Et ce fait deviendra de plus en plus impossible à contester, à mesure que seront poussées plus avant les investigations dans l'immense domaine du *folklore*.

Un autre passage du conte souahili nous retiendra plus longtemps. Il s'agit de la troisième « parole » : « Si tu es en route et que « tu rencontres quelqu'un qui te prie d'entrer chez lui, fais-le, s'il « te le demande par trois fois (1). »

Il y a là, si l'on y regarde de près, une forme particulière de la maxime du conte indien : « Ne refuse point le repas du matin. » Dans le conte souahili, comme dans le conte indien, le retard, qui pour le héros est le salut, a pour cause l'obéissance absolue, aveugle, à une maxime bizarre qui lui enjoint d'accepter une certaine invitation.

Bizarre déjà dans le conte souahili et plus encore dans le conte du Sud de l'Inde, cette maxime l'est encore davantage dans un second conte indien (2), où elle est ainsi formulée : « Ne refuse jamais la nourriture prête. » Ici, le contraste entre l'absurdité apparente du moyen providentiel et l'importance du résultat éclate plus encore qu'ailleurs.

Il semble que, dans l'Inde même, on ait voulu adoucir un peu ce contraste violent, et le premier des deux contes indiens, celui de l'Inde méridionale, a mis, dans la fidélité à cette singulière maxime, quelque chose de l'observance d'un rite : c'est, en effet, le jeûne du « onzième jour » (de la lune) que le brahmane est invité à rompre, au matin du douzième, où, paraît-il, « tout Hindou orthodoxe est obligé par sa loi religieuse à rompre, de grand matin, le jeûne du jour précédent (3). »

(1) Peut-être, — soit dit en passant, — y aurait-il lieu de rattacher directement aux contes orientaux du type de celui-ci, le passage, cité plus haut, du conte juif du moyen âge, où le célèbre Moïse Maimonide se laisse retarder sur sa route par une pauvre veuve, *qui le supplie d'entrer dans sa chaumière* pour guérir son enfant malade. En présence de la forme si voisine que nous offre le conte souahili, il semble que le conteur juif n'a eu qu'à modifier légèrement une forme analogue, venue à sa connaissance, pour faire jouer au grand médecin de sa race, dans cet incident capital, un rôle approprié à sa profession.

(2) W. A. Clouston : *Popular Tales and Fictions, their Migrations and Transformations* (Londres, 1887), II, p. 450.

(3) Voir le livre indiqué : *Tales of the Sun*, p. 199, note 1.

Nous allons voir maintenant cette maxime, — entendue comme le fait le conte du Sud de l'Inde — passer dans notre Europe et s'y transformer en maxime chrétienne. Elle est entrée ainsi dans le *Ruodlieb*, ce vieux poème germanico-latin du XIe siècle qui a déjà attiré notre attention, et elle y est devenue la onzième des maximes données par le roi au héros : « Ne refuse jamais, si quelqu'un t'en « prie avec insistance pour l'amour du doux Christ, de rompre le « jeûne : car tu ne le rompras pas vraiment, mais tu accompliras « ses préceptes (1). »

Cette maxime, que M. F. Seiler, l'éditeur du *Ruodlieb*, mettait à part (p. 47), comme ne se retrouvant dans aucun conte, est, on le voit, tout au contraire, la traduction ou plutôt l'adaptation chrétienne d'une maxime d'un conte indien, et elle fait lien entre l'Europe et l'Orient.

Adaptation, disons-nous : car cette rupture du jeûne, que le conte indien présente comme l'accomplissement d'un rite, est devenue, dans le *Ruodlieb*, un simple acte de condescendance à l'égard du prochain.

Ce qui peut étonner — l'étude des contes réserve, même aux spécialistes, tant d'étonnements ! — c'est de lire, dans le vieux poème du moine de Tegernsee, cette onzième maxime immédiatement à la suite de la maxime qui enjoint l'assistance à la messe, de la maxime devenue classique dans tous les contes européens de cette famille. Le *Ruodlieb* présente donc, l'une après l'autre, deux dérivations christianisées de la même source indienne.

Dans l'une, la ressemblance extérieure avec l'original est si grande, qu'à première vue elle paraît une identité ; et pourtant, dans cette onzième maxime du *Ruodlieb*, le précepte indien relatif à la rupture du jeûne a cessé d'être l'injonction d'un acte de la vie religieuse pour devenir quelque chose comme la solution d'un cas de conscience. Au contraire, l'autre, beaucoup moins ressemblante en apparence, a bien conservé ce qui est vraiment l'essentiel dans le conte indien, l'exhortation à tout subordonner à l'accomplissement d'un certain acte religieux ; car, répétons-le, chez les Hindous, la rupture du jeûne, au matin du « douzième » jour, est un acte religieux, comme l'est, chez nous autres catholiques, l'assistance à la messe (2).

(1) Abnuito numquam, si te cogens homo quisquam
Oret amore pii jejunia frangere Christi :
Non ea nam frangis, sua sed mandata replebis.
(V, 519-521.)

(2) Quel rôle devait jouer, dans le *Ruodlieb*, la onzième maxime, c'est ce qu'il est impossible de savoir, le poème, — comme nous l'avons déjà dit à propos de la dixième maxime, — n'existant qu'à l'état fragmentaire.

* * *

Nous poursuivrons sur d'autres points cet examen comparatif ; mais il faut avoir encore quelques éléments de comparaison de plus.

Nous indiquerons donc ici d'autres contes orientaux de la même famille, qui diffèrent un peu des précédents par les circonstances amenant le dénouement.

D'abord, le second conte indien dont nous avons cité la maxime : « Ne refuse jamais la nourriture prête. » Là, un prince qui s'est expatrié après avoir reçu d'un fakir le don de quatre maximes, entre autres celle qui précède, est devenu le premier ministre d'un roi. Comme dans les contes analogues, la reine, qui a été vue par le prince dans la chambre du portier du palais, accuse le prince auprès du roi d'avoir voulu attenter à son honneur, et l'innocent reçoit mission de porter au frère du roi une lettre cachetée dans laquelle le roi ordonne de mettre à mort le messager. — Au moment où le prince va partir, sa femme lui dit de manger auparavant ce qu'elle lui a préparé, et le prince, se souvenant de la maxime du fakir : « Ne refuse jamais la nourriture prête », retarde son départ. Pendant qu'il mange, le portier du palais, le complice de la reine, vient le trouver pour quelque affaire et entend parler de la lettre. Il s'offre à la porter, ayant justement à faire de ce côté, et le frère du roi le fait décapiter (1).

Même fin dans un troisième conte indien, recueilli à Mirzapour, dans le Nord de l'Inde (2). Mais ici le calomnié, qui doit porter la lettre fatale au *kôlwal* (chef de la police), n'est point retardé par son obéissance à une maxime : il rencontre tout bonnement sur son chemin l'esclave, complice de la reine, lequel lui offre d'aller porter la lettre au *kôlwal*. Ce qui peut faire penser que ce passage serait altéré et que primitivement la maxime y aurait figuré, c'est que le héros, roi ruiné, entré au service d'un autre roi, avait, au temps de sa prospérité, acheté diverses maximes à un mendiant, et notamment celle-ci, qui, dans le conte de l'Inde méridionale, est jointe à l'autre : « N'ébruite la faute de personne, si tu peux t'en dispenser. »

Dans un conte arabe, faisant partie d'un livre intitulé *Les sept Vizirs* (3), il n'est plus question d'aucune maxime, et si Ahmed, le

(1) W. A. Clouston : *Popular Tales and Fictions*, *loc. cit.*

(2) *North Indian Notes and Queries*, août 1894, p. 84-85.

(3) A. Loiseleur-Deslongchamps : *Essai sur les Fables indiennes et sur leur introduction en Europe* (Paris, 1838), p. 131 et seq. — W. Hertz, *op. cit.*, p. 282-283.

favori du sultan, garde le silence au sujet de ce qu'il a vu dans la chambre du harem où le sultan l'a envoyé chercher certain objet, le conte ne dit pas que ce soit par obéissance à un conseil reçu. Quand Ahmed, accusé par la femme coupable, est envoyé à tel endroit par le sultan porter, sans qu'il s'en doute, le message de mort, l'esclave complice, là aussi, lui offre de faire la commission à sa place « pour l'amener ainsi à désobéir au sultan » et le perdre auprès de lui. Il s'ensuit que l'esclave est décapité à la place d'Ahmed, et sa tête, déposée dans un panier, est remise, conformément aux instructions du sultan, à un second messager, lequel se trouve être Ahmed lui-même, arrivant pour avoir des nouvelles de l'esclave, qu'il ne voit pas revenir au palais.

Cette tête coupée qu'apporte au roi celui-là même qui devait être décapité, c'est, on l'a vu, le trait final du synaxaire gréco-russe, de la légende bulgare et du conte géorgien. — Le conte du Sud de l'Inde présentait, lui, le genre de supplice qui figure dans tous les contes européens et dans la légende du Page, la mort dans cette chaudière d'huile bouillante, dont le four à chaux ou la forge sont de simples variantes.

* * *

Dans d'autres contes orientaux, qui ont la même fin que ceux dont nous venons de donner le résumé, va apparaître un trait que nous n'avions pas encore rencontré en Orient, le trait de *l'envie*, qui pousse le calomniateur à chercher à perdre le héros. Mais, dans ce groupe de contes, la calomnie ne vise aucunement un prétendu attentat contre la reine ; le héros est accusé, de la même façon que dans des contes européens indiqués plus haut, d'avoir diffamé le roi.

Ainsi, dans un conte turc du roman des *Quarante Vizirs* (1), un envieux dit au roi qu'un jeune homme, son favori, répand partout le bruit que le roi serait lépreux. Puis il invite le jeune homme à dîner et lui fait manger d'un mets fortement assaisonné à l'ail ; après quoi il lui dit que cette odeur est insupportable au roi et qu'il faudra, en s'approchant de lui, se mettre la manche sur la bouche. Le jeune homme le fait, et cette attitude confirme la calomnie. Alors le roi le charge d'aller porter à tel endroit une lettre cachetée, qui est un message de mort. Mais l'envieux, voyant dans cette mission un témoignage renouvelé de la faveur du roi à l'égard du

(1) W. A. Clouston : *Popular Tales and Fictions*, II, p. 448 et seq.

jeune homme, obtient de ce dernier d'aller porter à sa place cette lettre qui, croit-il, lui vaudra un beau présent. Et il périt ainsi, écorché vif.

Même marche du récit, à peu près, dans deux autres contes orientaux, où le calomnié est accusé auprès du roi de faire passer celui-ci pour avoir l'haleine infecte, un conte persan (1) et un conte des Somalis de la côte orientale d'Afrique (2). Dans ces deux contes, l'envieux est décapité, et il en est de même dans un conte kabyle, qui présente une curieuse particularité (3).

Dans un conte indien (4), les choses ont pris une tournure de comédie, plutôt que de drame. Aussi bien n'est-ce pas une accusation de lèse-majesté qui est portée contre certain fakir, pensionnaire bien renté d'un roi. Ce dont l'accuse un envieux, le *gourou* du roi — son chapelain, si l'on veut — c'est d'être un grand ivrogne. Et le pauvre fakir paraît donner raison à cette accusation, lorsqu'il se présente devant le roi en détournant la tête par respect, selon le conseil perfide du gourou. Là aussi, le fakir est envoyé porter une lettre au frère du roi, et le gourou, croyant que ses machinations n'ont pas eu de succès et que la lettre confère des avantages au porteur, se fait remettre cette lettre par le fakir et la porte lui-même chez le frère du roi, qui le fait vigoureusement fustiger, puis promener dans un attirail ridicule à travers les rues, jusqu'au moment où la reine, voyant passer le cortège, va demander au roi ce que cela signifie. Finalement, après enquête, le gourou est mis à la porte, et le fakir installé dans le palais.

(1) W. A. Clouston : *Some Persian Tales from various Sources* (Glasgow, 1892), n° IV.

(2) Léo Reinisch : *Die Somali Sprache* (Vienne, 1900), p. 136.

(3) Dans ce conte kabyle (*Recueil de contes populaires de la Kabylie du Djurdjura*, publié en 1882, par le R. P. J. Rivière, p. 37), le dénouement qui nous occupe est rattaché à une première partie, appartenant à une autre famille de contes que nous avons longuement étudiée, en 1886, dans nos *Contes populaires de Lorraine* (remarques sur le n° 7). Mais il ne faudrait pas croire que les Kabyles seraient les auteurs de cette combinaison, de cette alliance entre les deux familles de contes : elle est arrivée chez eux toute faite par le canal des Arabes et des autres peuples musulmans, intermédiaires entre l'Inde et le Nord de l'Afrique. Elle existe, en effet, dans deux contes indiens : l'un, qui a été jadis inséré par un Hindou de la secte bouddhique des Jainas dans son livre le *Kathâkoça* ou le « Trésor des contes » (*The Kathâkoça, or Treasure of Stories*, traduction de C. H. Tawney, Londres, 1895, p. 160 et seq.) ; l'autre, qui a été recueilli dans le Nord de l'Inde (*North Indian Notes and Queries*, mars 1895, p. 212, n° 472). — Il serait trop long d'entrer ici dans le détail.

(4) W. A. Clouston : *Popular Tales and Fictions*, II, p. 452.

*
* *

Revenons au conte du Sud de l'Inde, à ce conte dont l'excellent état de conservation nous a permis de rectifier les altérations du synaxaire gréco-russe, évidemment dérivé de la même source, et d'en combler les lacunes.

En rapprochant ce conte indien du groupe de contes européens qui a donné naissance à la légende du Page, on remarquera assurément quelques différences ; mais, si l'on examine les choses de près, on se convaincra que ces différences ne portent nullement sur le fond même du récit, sur la marche des événements principaux. Soit que l'accusation lancée contre l'innocent d'avoir voulu attenter à l'honneur de la reine ait pour mobile l'*envie*, comme dans la légende du Page et dans les contes européens similaires ; soit que, comme dans les contes orientaux et dans le synaxaire gréco-russe, cette accusation injuste ait pour but de masquer une faute très réelle de la reine elle-même, l'accusation est la même, ici et là, et la suite des aventures n'en subit aucun changement. Ici et là, le roi veut venger l'outrage sur celui qu'ici et là il croit être coupable et qui est innocent.

Pour s'expliquer comment se sont produites les modifications, beaucoup moins profondes qu'elles ne paraissent, qui distinguent du conte indien la légende du Page et autres contes européens, il suffit de constater que, dans ces contes, appartenant à ce que nous avons appelé la *première branche* de la famille, il s'est introduit un élément provenant d'une branche voisine, celle où le calomnié est accusé d'avoir diffamé le roi en disant qu'il est lépreux ou qu'il a l'haleine infecte. Cet élément, c'est l'*envie*.

Or, voyez les conséquences de l'introduction de cet élément dans le cadre du conte indien ou du synaxaire. Si, dans le drame, le personnage que frappera au dénouement le coup destiné à l'innocent calomnié, est présenté comme un *envieux*, c'est chose naturelle qu'il ait le rôle de calomniateur, et de calomniateur calomniant uniquement par envie. Ce serait une complication inutile qu'il fût en même temps un *coupable*, coupable du crime même dont il accuse l'innocent, et que la calomnie fût lancée non pas seulement par ce motif très suffisant de l'envie, mais aussi dans le dessein d'écarter un témoin redouté (motif unique dans le conte indien et dans le synaxaire). — Le fait de l'adultère disparaît donc tout naturellement, et la reine qui, dans le conte indien et dans le sy-

naxaire, était un personnage important, l'auteur même de la calomnie, passe à l'arrière-plan.

De même, tel des conseils paternels doit disparaître aussi. Non pas, bien entendu, le conseil relatif à la participation à un acte religieux — car celui-là est le pivot du drame — mais le conseil de ne pas dire ce qu'on a vu : il n'y a plus, en effet, rien de criminel à voir et à taire.

* * *

Abordant un dernier groupe de contes orientaux et nous éloignant toujours davantage de la légende du Page, nous ne rencontrerons plus de *calomnie*, ni par conséquent de calomniateur providentiellement puni. Le grand personnage qui envoie le héros à la mort ne le fait point parce qu'il aurait été trompé sur son compte par de faux rapports ; c'est spontanément qu'il agit, poussé par l'égoïsme. C'est donc lui-même qui sera puni par l'action providentielle, et, s'il ne l'est pas en sa propre personne, il le sera dans la personne de l'être qui lui est le plus cher, de son fils.

Dans un conte indien du Bengale (1), le ministre d'un roi, craignant d'être supplanté dans la faveur de son maître par certain jeune garçon, charge celui-ci d'une lettre qui ordonne de mettre à mort le porteur. Sur son chemin, le jeune garçon rencontre un enfant, le fils du ministre, qui lui demande de lui cueillir un bouquet, lui disant de le faire immédiatement, pendant que lui-même ira porter la lettre. Et ainsi l'enfant meurt victime de l'ordre sanguinaire de son père.

D'autres contes indiens — fixés par écrit, ceux-là, depuis longtemps (2) — nous montrent un homme riche et puissant poursuivant de sa haine implacable et sournoise un jeune homme d'humble condition, dont une prédiction fait le futur possesseur de tous ses biens. Après avoir plusieurs fois essayé traîtreusement de faire périr ce jeune homme, il finit par l'envoyer offrir un sacrifice dans un certain temple, où des gens apostés doivent le tuer. Le jeune homme part sans défiance et rencontre en chemin le fils de son ennemi, qui, pour une raison ou pour une autre, s'offre à aller au temple à sa place et y périt (3).

(1) *Indian Antiquary*, 1874, p. 320.

(2) Conte du *Jaimini Bharata*, traduit dans les *Monatsberichte der Akademie zu Berlin*, 1869, p. 10 ; — conte du recueil déjà mentionné, le *Kathâkoça*, p. 160.

(3) Cette forme particulière de notre conte est parvenue, elle aussi, en Europe. Nous nous bornerons à signaler ici, comme très intéressant, un conte albanais qui

Vient enfin un conte étrange, faisant partie du recueil indien le *Kâtha-Sarit-Sâgara*, « l'Océan des Fleuves de Contes », rédigé en sanscrit par Somadeva de Cachemire, au XIe siècle de notre ère, d'après un recueil plus ancien, écrit en langue vulgaire (1) :

Un pauvre brahmane, nommé Phalabhouti, a reçu d'une divinité le conseil d'aller se placer à la porte du palais du roi et de réciter sans cesse cette formule (laquelle, comme on va voir, est tout à fait celle du brahmane du premier des contes indiens que nous avons résumés ici) : « Celui qui sème le bien récoltera le bien ; celui qui sème le mal récoltera le mal. » Phalabhouti obéit, et le roi le prend en amitié. — Un jour, la reine, adepte d'une secte aux rites atroces, parvient à persuader le roi qu'il obtiendra une puissance sans bornes, s'il prend part à une certaine cérémonie dans laquelle, après avoir immolé une victime humaine, on en mange la chair. Un cuisinier recevra des ordres à ce sujet, et il sacrifiera, pour apprêter le mets magique, celui qui viendra lui dire de la part du roi de préparer le repas convenu. Le brahmane Phalabhouti est la victime désignée par la reine, et il est envoyé au cuisinier. Mais, à peine sorti, il rencontre le jeune fils du roi, qui le prie de s'occuper sans retard de lui faire fabriquer des pendants d'oreille : lui-même ira faire la commission au cuisinier. Et c'est ainsi que, dans l'horrible

se rapproche beaucoup des contes des deux livres indiens (A. Dozon : *Contes albanais*, Paris, 1881, p. 96 et seq.). — On remarquera, dans ce conte albanais, une bien curieuse combinaison des deux formes les plus habituelles du dénouement. C'est chez un forgeron, comme dans Ribadeneyra et dans Schiller, que le héros, devenu par un singulier concours de circonstances (le même, à peu près, que dans les deux contes indiens) gendre de celui-là même qui cherche à le faire périr, est envoyé par le pacha, son beau père. Mais l'ordre que le forgeron a reçu préalablement n'est pas de jeter dans sa fournaise le jeune homme qui viendra de la part du pacha ; il doit l'assommer d'un coup de marteau et remettre à un second envoyé la tête empaquetée dans un mouchoir. Le héros ayant été mis en retard par sa femme, le fils du pacha se dit qu'il vaut mieux faire la commission lui-même, et c'est sa tête qui est ensuite apportée au pacha par celui qui devait être la victime.

Ajoutons seulement que, dans un conte grec moderne très voisin (J.-G. von Hahn : *Griechische und albanesische Maerchen*, Leipzig, 1864, n° 20), c'est le grand personnage lui-même qui est tué par le gardien de la vigne où il avait envoyé son gendre cueillir du raisin, et le jeune homme est sauvé parce que, dans son empressement, il a devancé l'heure assignée au gardien. (Le conte albanais met, après l'histoire de la forge, une histoire finale où le pacha est tué à la place de son gendre.) — Il est intéressant de constater que, dans un conte et dans une légende arabes, résumés par M. W. Hertz (*op. cit.*, p. 281-282), c'est aussi celui qui a donné l'ordre qui en est la victime. Le conte arabe reflète les contes des deux livres indiens ; la légende est beaucoup plus simple ; elle met en scène Mahomet et son oncle, ennemi de l'Islam, qui périt dans le puits où il avait ordonné de jeter le premier qui s'en approcherait pendant la nuit, pensant que ce serait le « prophète », à qui il avait dit d'aller de ce côté.

(1) Sur la date de l'ouvrage de Somadeva, voir *Journal asiatique*, 1888, p. 58.

festin, le père mange sans le savoir la chair de son enfant. Quand la vérité lui est connue, il veut expier son crime et monte sur le bûcher avec la reine, après avoir transmis la couronne au brahmane Phalabhouti (1).

Ainsi, dans ce dernier groupe de contes, il n'y a plus, pour faire lien avec la légende du Page et avec les contes plus complets dont elle est issue, qu'un seul trait caractéristique, la substitution de personne qui sauve la victime désignée. Il n'y manque pas seulement l'accusation calomnieuse, de quelque nature qu'elle soit (nous l'avons déjà fait remarquer), mais aussi le bon conseil, la maxime dont l'observation rigoureuse est pour le héros le salut.

IV.

LE CONTE INDIEN DES « BONS CONSEILS »

Il nous reste à jeter un coup d'œil rapide sur ce thème bien indien des Bons Conseils.

Quoique, dans l'Inde, cette terre des contes, on n'ait encore fait jusqu'à présent que glaner, on a pu déjà y former toute une gerbe de contes se rapportant à ce thème, dont l'idée générale a donné naissance à des récits de deux sortes.

Dans les uns, des conseils, légués par un père ou achetés à prix d'or, sauvent la vie et font la fortune de celui qui les suit.

Dans les autres, ces conseils, que celui qui les a reçus méprise systématiquement pour les mettre à l'épreuve, se démontrent vrais par les conséquences qui résultent de ce mépris.

Un spécimen excellent des contes de la première catégorie, c'est précisément ce conte du Sud de l'Inde que nous avons rapproché des contes européens dérivés de la même source, synaxaire gréco-russe, *exempla* des sermonnaires occidentaux et autres *moralisations*, qui sont devenues la légende du page de sainte Élisabeth de Portugal.

Quant à la seconde catégorie, nous avons étudié longuement, dans nos remarques sur un de nos *Contes populaires de Lorraine* (n° 67), un conte qui y rentre entièrement et qui a pénétré en Europe.

(1) *Die Maerchensammlung des Somadeva Bhatta aus Kaschmir*, traduction allemande des cinq premiers livres par Hermann Brockhaus (Leipzig, 1843), t. II, p. 46 et seq. — *Kâtha Sarit Sâgara or Ocean of the Streams of Story*, traduction anglaise complète par C. H. Tawney (Calcutta, 1880-1887), t. I, p. 152 et seq.

soit muni de tout son appareil de conseils, soit n'en ayant conservé que le principal, celui qui amène le dénouement : « Ne pas confier de secret à sa femme. » Il suffira de donner ici les conseils d'un conte afghan, venu évidemment de l'Inde : « Ne jamais confier de secret « à sa femme ; ne pas se lier d'amitié avec un *cipaye* (soldat) ; « ne pas planter d'arbre épineux dans sa cour », et de les mettre en parallèle avec les conseils de certain conte sicilien : « Ne pas confier « de secret aux femmes ; ne pas prendre de sbire pour compère ; « ne pas louer de maison où il y ait une treille » (« ne pas planter de sapin dans sa cour », dit un conte allemand analogue, recueilli dans la principauté de Waldeck) (1).

D'autres contes indiens juxtaposent des éléments empruntés aux deux catégories (2).

Enfin, dans une catégorie à part, un conseil se montre salutaire *par contre-coup*, si l'on peut ainsi parler ; il impressionne, il fait réfléchir non point celui qui l'a acheté, mais son ennemi, et il arrête la main de celui-ci, prête à frapper.

Il y a lieu, croyons-nous, de nous étendre un peu sur ce dernier type de conte ; car il nous semble qu'en le suivant à travers ses diverses variantes, en passant de l'une à l'autre, nous finirons par arriver à ce qui pourrait bien être l'idée première, embryonnaire, d'où serait issue toute cette nombreuse lignée, rangée sous le nom collectif de *Conte des Bons Conseils*.

(1) Le *Ruodlieb* a aussi, parmi ses douze conseils, celui du secret, un peu modifié (V, vers 493-497).

(2) Jusqu'à ces derniers temps, on pouvait se demander si le conte de ce genre qui a été recueilli le plus souvent dans l'Inde était jamais sorti de son pays d'origine, du moins dans sa forme complète : nous n'en avions, en effet, trouvé, hors de l'Inde, qu'un seul trait, parvenu en Europe. Et voilà que ce conte, avec l'ensemble de ses maximes, tel que nous le rencontrons, par exemple, dans le Sud de l'Inde (*Indian Antiquary*, 1890, n° 32 du *Folklore in Southern India*), nous apparaît, chez ces Africains, tout pénétré d'éléments arabes, dont nous avons déjà parlé, les Souahili de l'île de Zanzibar (C. Velten : *Maerchen und Erzaehlungen der Suaheli*. Stuttgart, 1898, p. 172 et seq. — Cf. le conte p. 152 et seq.). Là, comme dans l'Inde, un roi vérifie à ses dépens la vérité de certaines maximes ou observations morales qu'il a achetées : ne pas envoyer sa femme pour un long temps chez ses parents à elle ; ne pas aller trouver sa sœur mariée, si on est dans l'adversité, etc. Et il est sauvé de la mort par cette maxime, positive, celle-là : Ce qu'on a dans sa ceinture est un trésor, et non pas ce qu'on a dans son coffre à la maison ; autrement dit : En voyage, aie toujours sur toi de l'or ou des joyaux. — La maxime que nous avions notée en Europe, dans un conte irlandais, est celle qui est relative à la sœur : dans ce conte, comme dans les contes indiens, un prince se déguise en mendiant et se présente ainsi chez sa sœur, mariée et grande dame, laquelle refuse de le recevoir et lui donne en aumône une misérable pitance (Voir, dans P. Kennedy : *Legendary Fictions of the Irish Celts*, Londres, 1866, p. 73, le conte des trois conseils d'un roi à son fils, tiré d'un manuscrit).

Au XIIIe siècle, l'auteur inconnu des *Gesta Romanorum* raconte (1) comment un empereur achète à un marchand, qui est venu les lui proposer, trois maximes de sagesse *(tres sapientias)*. La première est celle-ci : « Quoi que tu fasses, agis prudemment et réfléchis aux conséquences. » *(Quidquid agas, prudenter agas et respice finem.)* L'empereur fait écrire cette maxime partout dans son palais, et même sur son linge. Un jour, son barbier vient pour le raser ; à peine a-t-il commencé que ses yeux tombent sur la maxime brodée sur la serviette qu'il vient de nouer autour du cou de l'empereur. Aussitôt il se met à trembler, il laisse échapper de sa main le rasoir et se jette aux pieds de l'empereur en lui confessant que, soudoyé par des mécontents, il allait lui couper la gorge, quand il a lu la maxime et réfléchi aux conséquences. Et l'empereur se dit qu'il n'a pas payé trop cher cette maxime au marchand (2).

Une histoire analogue se rencontre dans un conte arabe : il s'agit là d'un chirurgien qui, appelé à saigner le roi, allait lui ouvrir la veine avec une lancette empoisonnée que lui avait remise le premier vizir, ennemi de son maître, quand il aperçoit, gravée sur le bassin, cette maxime, achetée par le roi : « Quand on commence une chose, il faut en prévoir les conséquences. » — Même histoire, à peu près, dans un conte turc, où c'est un barbier qui devait saigner le roi (3).

Chez les Birmans, qui ont reçu toute leur littérature de l'Inde, nous trouvons une forme spéciale de ce thème dans un livre intitulé

(1) Chap. CIII, p. 131 de l'édition de Hermann Œsterley (Berlin, 1872).

(2) Un autre livre du XIIIe siècle, le livre d'Étienne de Bourbon, déjà cité, contient ce même conte avec une introduction qui mérite qu'on s'y arrête un instant (p. 77 de l'édition Lecoy de la Marche) : Un jour, un prince était allé à la foire. En regardant les boutiques, il en voit une, richement ornée, mais sans aucun étalage de marchandises. Il y entre et se trouve en présence d'un vieillard assis et occupé à lire. Ce vieillard dit au prince qu'il vend les choses les plus précieuses et les plus utiles de la foire : ses marchandises sont la sagesse et la prudence. Le prince achète pour cent livres la maxime qui, plus tard, lui sauvera la vie. — Chose curieuse, cette introduction est, pour le fond, identique à celle du premier conte des Souahili de Zanzibar, que nous avons résumé plus haut (p. 92) et dont nous avons indiqué l'origine indienne. Dans ce conte, le vendeur des « trois paroles » s'est, lui aussi, construit une boutique, et il y attend, assis, les chalands. Et, quand on lui demande ce qu'il a à vendre, il répond : « Je vends les paroles des derniers conseils » (c'est-à-dire les trois conseils qu'il a reçus de son père mourant). — Le récit d'Étienne de Bourbon se retrouve, littéralement reproduit (*Lib.* III, *Pars* Ia, *Distinctio* X), dans le *Speculum morale*, composé, paraît-il, entre les années 1310 et 1320, et qui, dans de vieilles éditions imprimées, est venu s'ajouter au *Speculum naturale, doctrinale et historiale* du célèbre dominicain du XIIIe siècle, Vincent de Beauvais. — (Voir, à ce nom, la seconde édition du *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte.)

(3) W. A. Clouston, *Popular Tales and Fictions*, II, p. 317-318.

Les Paraboles de Bouddhaghosha (1) : Un jeune homme de Bénarès va pour étudier dans le pays de Jakka-Silâ ; mais, comme il est très borné, il ne peut rien apprendre. Quand il prend congé de son maître, celui-ci lui enseigne un *charme* ainsi formulé : « Que faites-vous là ? que faites-vous là ? Je connais vos desseins. » Et il lui dit de le répéter sans cesse. Le jeune homme retourne à Bénarès, et, après une aventure où le charme a fait merveille, il vend ce charme au roi pour mille pièces d'or. — Peu de temps après, le premier ministre, ayant conçu le dessein d'attenter à la vie du roi, gagne à prix d'argent le barbier du palais, afin qu'il coupe la gorge au roi, la première fois qu'il le rasera. Le barbier est au moment de le faire, quand le roi, pensant au charme, se met à le réciter : « Que faites-vous là ? que faites-vous là ? Je connais vos desseins. » Le barbier laisse échapper de sa main le rasoir et tombe aux pieds du roi, à qui il révèle le complot. Le roi donne une grande récompense au jeune homme qui lui a vendu le charme, et il fait de lui son premier ministre (2).

Avec un conte recueilli dans l'île de Ceylan, cette vieille dépendance de l'Inde, nous allons faire un grand pas vers la forme primitive du conte, tout au moins en ce qui regarde l'origine du charme (3) : Un roi a, parmi ses ministres, un homme simple et illettré, qu'il aime beaucoup. Les autres ministres, jaloux, suggèrent au roi l'idée de demander à eux tous, et à son favori comme aux autres, l'hommage d'une pièce de vers. Voilà le pauvre ministre fort embarrassé. Pendant qu'il est assis sur un rocher, dans la campagne, il voit un buffle qui vient se frotter le cou et les cornes contre le rocher. Aussitôt une phrase (un vers dans l'original) lui vient à l'esprit : « Est-ce que je ne sais pas pourquoi tu aiguises ton rasoir ? » Ce vers, il le récite au roi. Le roi le retient et prend plaisir à le répéter : il le répète notamment devant son barbier, le jour où celui-ci allait lui couper la gorge, et le barbier, se croyant découvert, livre les conspirateurs.

A Mirzapour, dans l'Inde septentrionale, on a noté la variante suivante (4) : Un imbécile, frère d'un homme intelligent, se présente à un roi pour entrer à son service ; interrogé sur ce qu'il sait faire,

(1) *Buddhaghosha's Parables, translated from Burmese by Captain T. Rogers* (Londres, 1870), p. 68 et seq.

(2) Voir, dans nos *Contes populaires de Lorraine* (t. II, p. 195-196) l'ensemble de ce conte birman.

(3) *The Orientalist* (Kandy, Ceylon), vol. II, année 1885, p. 174.

(4) *North Indian Notes and Queries*, août 1895, p. 82, n° 197.

il répond, après avoir bien cherché, qu'il sait faire des vers et jouer de l'éventail. Le roi l'accepte. Mis en demeure, un jour, de réciter une poésie de sa façon, l'imbécile s'en va sous un arbre pour réfléchir. Il est là immobile comme une souche, lorsque des porcs viennent se frotter contre lui. L'imbécile les laisse faire quelque temps, puis il dit : « Vous avez beau frotter et frotter ; je connais votre malice. » Or, par l'effet du hasard, cette suite de mots se trouvait être un vers. Le nouveau poète retourne au palais, où le barbier de la cour est en train de repasser son rasoir devant le roi, qu'il va raser. Quand l'imbécile récite son vers, le barbier pâlit, se jette aux pieds du roi et lui avoue que son rasoir était empoisonné. Le trésorier qui l'avait poussé au crime est exécuté, et l'imbécile est mis à sa place. — Quand ensuite il s'agit pour lui de montrer comment il sait jouer de l'éventail, il a encore cette chance que sa maladresse même lui est avantageuse et sauve la vie du roi. Nommé vizir, il fait venir son frère, l'homme intelligent, qui est tombé dans une profonde misère, et il lui dit : « Le Destin gouverne le monde ; l'intelligence et les efforts de l'homme ne servent à rien. »

Nous voici, d'échelon en échelon, descendus tout en bas. Il n'y a plus là de conseils ni de maximes, mais des formules baroques, dictées par le hasard et qui opèrent sous l'action du hasard. C'est bien le triomphe de cette idée, conclusion du conte indien de Mirzapour : « Le Destin gouverne le monde. »

Pour certains conteurs, même en Orient, les procédés de ce maître arbitraire ont fini par paraître trop invraisemblables, et un élément quelque peu rationnel s'est introduit dans le récit. Sans doute on maintiendra l'idée de la vertu pour ainsi dire magique des formules récitées, mais encore ces formules auront-elles un sens, exprimeront-elles une pensée. Dans l'*Océan des Fleuves de Contes* du vieux Somadeva, cité plus haut, une divinité promet au brahmane Phalabhouti de grands trésors, s'il se tient à la porte du palais et récite « sans interruption » une certaine formule : mais cette formule : *Celui qui sème le bien récollera le bien, et celui qui sème le mal récollera le mal*, est non seulement intelligible, mais parfaitement raisonnable, comme l'est aussi la formule des contes arabe, turc, etc. : *Réfléchis aux conséquences*.

De même, dans les contes formant le groupe auquel se rattache plus étroitement la légende du Page, la maxime singulière : *Ne refuse jamais la nourriture prête*, finira par prendre un caractère religieux ou, du moins, liturgique.

* * *

Encore un mot sur ce thème des *Bons Conseils*. Il a joui d'une telle popularité dans l'Inde, son lieu d'origine, qu'il y a obtenu les honneurs de la parodie. C'est une parodie, en effet, que ce conte où un imbécile entasse sottises sur sottises, méfaits sur méfaits, parce qu'il prend à la lettre les conseils de son père, dont sa femme parvient finalement à lui faire comprendre le sens figuré (1).

V.

CONCLUSION

L'Orient, et plus spécialement l'Inde, c'est là que nous a constamment ramenés ce long voyage d'exploration à travers le monde des contes. C'est de l'Inde, si tant d'indications convergentes ne nous trompent, qu'est arrivé par étapes, dans notre Europe, le conte qui finalement est venu prendre place parmi les *exempla* des prédicateurs, puis s'infiltrer dans certaines *Vies* de sainte Élisabeth de Portugal (2).

Réunissons en faisceau nos diverses conclusions partielles.

(1) J. Hinton Knowles : *Folktales of Kashmir* (Londres, 1888), p. 243. — Cf. *North Indian Notes and Queries*, décembre 1894, p. 156, n° 356.

(2) Tel n'était pas, il y a une trentaine d'années, l'avis de certain celtisant de Berlin, M. F. Charles Meyer, qui, dans le supplément littéraire de l'*Allgemeine Zeitung* (1872, nos 272-275), consacrait quatre articles à soutenir cette thèse que la ballade de *Fridolin*, de Schiller (identique, comme on sait, à la légende du page), aurait une origine celtique. La raison qui lui fait, dès le début de son travail, rejeter toute possibilité d'origine indienne, c'est qu'aucun conte indien n'aurait le dénouement caractéristique du conte européen, la mort du calomniateur *par le feu*. En avançant cette assertion, M. Meyer ne pressentait pas que bientôt un conte indien, type remarquable de cette famille de contes, nous apporterait son trait final de la *chaudière d'huile bouillante*. — Ce même celtisant voit un caractère primitif dans toutes les parties d'un certain conte (assez altéré) du pays de Galles, même et peut-être surtout dans ce conseil donné par l'un des personnages, un « barde », à son fils : « Si tu passes devant un endroit où un homme sage et pieux enseigne la vérité et explique la parole et les commandements de Dieu, arrête-toi pour l'écouter ». M. Meyer ne s'aperçoit pas que, loin d'être primitif et foncièrement celtique, ce *prêche* (car c'en est un), qui tient ici la place de la *messe*, est la marque évidente d'un remaniement protestant du conte des sermonnaires du moyen âge. A l'époque même à laquelle il place la rédaction du manuscrit dont il a tiré son conte, c'est-à dire au XVIIe siècle, un livre allemand, l'*Acerra philologica* de Pierre Lauremberg, substitue, lui aussi, et cela formellement, dans notre conte, à la messe catholique le prêche protestant (W. Hertz, *op. cit.*, p. 287). — Dans sa dissertation, M. Meyer raisonne également sur les noms des personnages. Il se demande si le nom de *Frido-*

Longtemps avant l'époque où vivait sainte Élisabeth, nous rencontrons en Europe, dans la littérature, un conte qui est identique à la prétendue histoire du page de la sainte reine.

Ce conte a une forme qui le rattache à l'un des thèmes de contes les plus en faveur dans l'Inde, le thème des *Bons Conseils*. La légende du Page elle-même en a gardé la trace évidente.

En Europe encore, la liturgie gréco-russe nous offre un récit moralisé, un *synaxaire*, qui, avec quelques différences de détails, est tout à fait, pour le fond, la légende du Page et les contes du monde germanico-latin dont cette légende est issue.

Lui aussi, ce synaxaire se rattache au thème des *Bons Conseils*, et il est le reflet d'un conte indien, document capital, qui a beaucoup mieux conservé la forme primitive.

Nous avons étudié comparativement le conte indien et la légende du Page, ces deux rameaux qui appartiennent à la même branche du conte des *Bons Conseils*, et nous avons montré que les petites différences qui font de la légende du Page et du conte indien deux variantes bien distinctes proviennent de ce qu'il s'est introduit dans la légende du Page (ou, pour être tout à fait exact, dans les contes plus anciens qu'elle reproduit) un certain élément (l'*envie* du calomniateur à l'égard du calomnié), emprunté à un groupe de contes très voisin, également d'origine orientale. La présence de cet élément nouveau explique les modifications, en réalité peu profondes, que le conte indien a subies dans la légende du Page.

Où ces modifications ont-elles été faites ? Ici nous en sommes réduits aux conjectures. Peut-être un jour recueillera-t-on dans l'Inde un conte présentant déjà ces modifications, une variante prototype de la variante européenne qui est devenue la légende du Page. Il n'y a là certainement rien d'invraisemblable. Jusqu'à présent, on a puisé à peine dans les richesses de la tradition orale indienne, et néanmoins ce qu'on en a tiré suffit pour faire penser que plus tard il sera possible de mettre en regard de presque chacune des variantes caractéristiques d'un conte européen une variante indienne correspondante. Il y a quinze ans, lors de la publication de nos *Contes populaires de Lorraine*, nous étions déjà en état de le faire pour certains contes ; aujourd'hui, nous aurions des documents

lin (qu'il a plu à Schiller de donner au héros de sa ballade prétendue alsacienne) ne serait pas d'origine celtique. Quant au nom du héros du conte celtique, *Tanwyn*, il y a du *feu* dedans, ce qui, sans doute, relie étroitement à la race celtique un conte dans lequel le héros échappe à la mort par le feu... Nous croyons inutile d'aller plus loin dans l'indication des arguments celtiques de ce celtisant renforcé.

bien autrement nombreux à citer à l'appui de ce qui est notre conviction raisonnée.

Pour la légende du Page, une seule chose est certaine. Si c'est en Europe qu'a eu lieu la modification du conte indien, cette modification se serait faite sur un dérivé de ce conte où l'original aurait été plus fidèlement reproduit que dans le synaxaire, notamment quant au dénouement, *la mort par le feu*. Il est à remarquer que ce dénouement caractéristique a tellement fait fortune dans notre Occident, qu'il y figure même dans le groupe auquel appartient en propre le trait de l'*envie*, groupe où la mort par le feu s'est substituée au dénouement des contes similaires orientaux (la tête coupée). Et, en même temps, toutes les versions occidentales du conte indien ont adopté ce trait chrétien de l'*assistance à la messe* par lequel l'une d'elles (où et quand, on l'ignorera toujours) avait, la première, remplacé le trait religieux indien correspondant. Ce trait de l'assistance à la messe a encore passé dans le groupe de l'*envie*, lequel se trouve ainsi n'avoir, en Occident, plus rien d'individuel dans sa dernière partie.

Quoi qu'il en soit de ces détails, tout l'essentiel de la légende du Page, le cadre et la marche générale du récit, tout se retrouve dans l'Inde.

Cela, du reste, n'a rien d'imprévu pour ceux qui sont un peu du métier. Sans parler de tant d'*exempla* de prédicateurs, est-ce qu'une des légendes les plus foncièrement indiennes, la légende canonique du Bouddha elle-même, n'est pas arrivée, transformée en *Vie des saints Barlaam et Josaphat*, jusque dans notre Occident, sous le patronage de son prétendu auteur, saint Jean Damascène, pour obtenir, ainsi déguisée, les honneurs d'une mention dans le *Martyrologe romain* ? C'est là un fait incontestable, et nous l'avons établi jadis dans cette revue, tout en montrant, parce que c'est incontestable aussi, qu'au point de vue doctrinal il n'y a pas la moindre importance à attacher à cette mention de personnages non réels, comme les prétendus saints Barlaam et Josaphat, dans les listes nullement infaillibles du *Martyrologe* (1).

(1) Nous avons étudié, dans la *Revue des questions historiques* d'octobre 1880, cette *Vie des saints Barlaam et Josaphat* (p. 27 du présent volume) en la rapprochant, point par point, de la légende de Bouddha. Au sujet de nos conclusions, qui dégagent en cette affaire l'autorité du Saint-Siège, nous avons été heureux d'avoir l'adhésion publique d'un écrivain protestant anglais bien connu, feu W. R. S. Ralston, dans une conférence à la *London Institution* et dans la revue l'*Academy* (Voir l'appendice A de notre Introduction aux *Contes populaires de Lorraine*, p. LV).

Une observation générale, qui s'applique aussi bien à la légende du Page qu'à la légende de Barlaam et Josaphat, c'est que les chrétiens du moyen âge, et avant eux les chrétiens orientaux, prenaient ce qu'ils croyaient être leur bien partout où ils le trouvaient. Ils étaient même un peu larges, quand, par exemple, ils acceptaient comme chrétienne l'adaptation de cette légende du Bouddha, tout inspirée par une doctrine de désespérance, absolument opposée à l'esprit chrétien. Et, à propos de ce déguisement de l'ascète indien en moine chrétien, M. Laboulaye a eu bien raison de montrer combien, malgré certaines ressemblances extérieures, la différence est grande entre l'un et l'autre : « Au fond, dit-il avec une exactitude vraiment scientifique, il n'y a rien de commun entre l'ermite qui soupire après la vie éternelle en Jésus-Christ et le bouddhiste qui n'a d'autre espoir qu'un vague anéantissement (1). »

Dans le conte des sermonnaires qui est devenu la légende du page de sainte Élisabeth de Portugal, l'adaptation chrétienne d'un récit indien était certainement beaucoup plus naturelle que dans le cas de la légende du Bouddha. Il n'était pas difficile de purger le conte primitif de ce qu'il pouvait avoir eu de fataliste à l'origine. La chose, du reste, était déjà presque complètement faite dans certaines versions indiennes, où il ne reste plus guère que l'idée de la Providence, dégagée du fatalisme ; car cette idée y est intimement unie à la double idée du respect dû au représentant de Dieu dans la famille et de la bénédiction qu'attire sur les fils l'obéissance aux conseils paternels.

(1) *Journal des Débats* du 26 juillet 1859.

LA LÉGENDE

DU

PAGE DE SAINTE ÉLISABETH DE PORTUGAL

ET

LES CONTES ORIENTAUX

(POST-SCRIPTUM)

(Extrait de la *Revue des Questions historiques*. — Juillet 1903)

Monsieur le Directeur,

Me permettrez-vous de revenir sur le sujet que j'ai traité récemment dans cette revue : la légende du page de sainte Élisabeth de Portugal et ses relations avec les contes européens du moyen âge et avec les contes orientaux (1) ?

C'est le propre de ce genre d'études, — qui va chercher ses documents dans tous les pays et à toutes les époques, — qu'un travail soit toujours à compléter ; toujours il faut s'attendre à des découvertes nouvelles dans ce champ immense. Aussi le travailleur ne se désintéressera-t-il jamais de l'œuvre qu'il a publiée, puisqu'il peut d'un moment à l'autre se trouver en état de l'améliorer, de l'enrichir. Et quelle satisfaction, quand un document, un renseignement important, parfois décisif, vient confirmer la thèse soutenue, ou la préciser et en éclairer telle partie encore un peu dans l'ombre !

J'ai goûté ce plaisir en prenant connaissance d'une bienveillante communication qui m'a été adressée au sujet de mon travail par un

(1) *Revue des questions historiques*, livraison de janvier 1903.

membre de l'Académie des Inscriptions, M. A. Barth, le savant indianiste. En effet, le point central, le pivot de ma thèse s'en trouve singulièrement affermi. Dans le vieux conte du Sud de l'Inde qui par tradition orale s'est transmis de génération en génération jusqu'à nos jours, dans ce document capital que j'ai minutieusement étudié (p. 86 et suivantes) en le rapprochant point par point de la légende du Page, c'est bien la participation du héros à un acte religieux de la vie hindoue qui est la cause du retard providentiel dont résulte pour lui le salut. Je m'étais cru en droit de l'affirmer sans hésitation ; maintenant il m'est possible, grâce à M. Barth, de corroborer mon interprétation en entrant dans les détails les plus précis au sujet de cet acte religieux. Le conte indien présente donc, d'une manière incontestable, le trait caractéristique qui, en Occident, dans les contes du moyen âge dont est issue la légende du Page, deviendra cette participation à l'acte religieux par excellence de la vie chrétienne, l'assistance à la messe.

Reprenons, pour l'examiner d'un peu près, ce conte du Sud de l'Inde, en donnant *in extenso*, — ce que, dans mon travail, j'avais cru inutile de faire, — le passage dont maintenant les moindres parties vont nous apparaître sous leur vrai jour.

Un brahmane a reçu de son père mourant, entre autres conseils, celui-ci : « Ne refuse jamais le repas du matin. » Calomnié auprès du roi son protecteur par la reine, le brahmane est envoyé à la mort sans qu'il s'en doute : il doit aller à tel endroit porter à deux hommes apostés ce message verbal : Tout est-il fait ? et les hommes le jetteront aussitôt dans une chaudière remplie d'huile bouillante. — Voilà le brahmane en route de grand matin : or on était au lendemain du jour de jeûne de l'*ékadâsi* (au « onzième » jour de la lune). « Le brahmane n'était pas encore bien loin, — je traduis littérale-« ment cet endroit du conte, — quand un ami l'invita au repas du « douzième jour *(dvâdâsi)* en lui disant : « Ma pauvre vieille mère « n'a pas même pris une goutte d'eau durant tout le onzième jour. « Le riz et l'eau chaude pour un bain, tout est prêt. Verse un peu « d'eau sur ta tête, récite une hymne et mange une poignée de riz. « Si urgente que soit ton affaire, oblige-moi en considération de ma « pauvre mère. »

Se souvenant du conseil paternel, le brahmane accepte l'invitation, et ce retard le sauve de la mort.

Le Pandit Natêsa Sastrî, qui a recueilli et publié ce conte, dit dans une note à ses lecteurs européens qu' « au douzième jour de la

lune, dès le grand matin, avant même que la cinquième division *(ghatikâ)* de la nuit soit passée, tout Hindou orthodoxe est obligé par sa loi religieuse de rompre le jeûne du jour précédent (1) ». M. Barth, avec sa grande connaissance des choses de l'Inde, m'a fait remarquer que cette note, sans être positivement inexacte, a besoin d'être complétée.

Chez les Hindous, le jeûne du « onzième jour », comme tout autre jeûne, est un *vrata*, un « vœu ». Quand on *prend* le vœu, il faut l'*accomplir* et, après l'avoir accompli, le *congédier*. Tout acte rituel comporte ces trois *temps*. Naturellement la plupart des Hindous qui s'engagent à observer le jeûne du onzième jour se hâtent de congédier l'observance dès le lendemain. Mais, — ce que le Pandit néglige de dire, — rien ne les empêcherait d'ajouter un supplément et, par conséquent, de remettre la rupture du jeûne à un des jours suivants. Peu importe, d'ailleurs : il n'en faudra pas moins, un jour ou l'autre, *congédier le vœu*, c'est-à-dire rompre le jeûne *rituellement*.

C'est ici qu'intervient une obligation dont Natêsa Sastrî a eu le tort de ne point parler, l'obligation de rompre le jeûne *en invitant un membre de la caste sacerdotale, un brahmane*. Cette rupture du jeûne est un acte rituel et, de plus, un acte consistant en un repas. Or, c'est une obligation générale, nullement particulière au jeûne du onzième jour, que tout acte rituel, et principalement tout repas rituel, doit être accompagné d'une repue franche (plus ou moins effective ou symbolique) *donnée à un brahmane*. Dans les traités rituels, il n'est presque pas un acte qui ne soit suivi de la prescription : *brâhmanân bhojayitvâ*, « après avoir donné à manger à des brahmanes », ou simplement *bhojaiytvâ*, « après avoir fait manger », sous-entendu des brahmanes, seuls capables, ainsi que M. Barth le dit plaisamment, de manger au bénéfice d'autrui.

Comprend-on maintenant l'insistance que, dans le conte, l'ami du brahmane met dans son invitation ? Comprend-on pourquoi le brahmane est supplié d'accepter le repas matinal du « douzième jour » en considération d'une bonne vieille qui a jeûné durement la veille et qui (cela va de soi dans l'Inde) ne voudrait même pas prendre un grain de riz sans qu'un brahmane donnât au repas, en y prenant part, le caractère rituel exigé par la loi religieuse hindoue ?

Ainsi, dans le conte indien comme dans les contes occidentaux dérivés de la même source, ce que j'ai appelé le point central, le

(1) Voir p. 92.

pivot du récit, est un *acte religieux*. Cela m'avait paru certain, même avant les renseignements décisifs fournis par M. Barth ; aujourd'hui, c'est l'évidence même.

J'avais dit dit aussi que le conte indien qui vient de nous occuper était un remaniement d'un conte plus ancien, également de l'Inde. Peut-être y aura-t-il quelque intérêt à revenir un instant sur cette question.

A l'occasion du conseil bizarre : « Ne refuse jamais la nourriture prête », conseil qui, dans le plus ancien des deux contes, sauve le héros en le retenant à la maison (p. 86 et 87), j'ai fait observer (p. 92 et 94) qu'à un moment donné le contraste entre l'absurdité apparente du moyen et ses effets providentiels a paru trop violent à certains conteurs hindous, et qu'au conseil primitif ils ont substitué celui-ci : « Ne refuse jamais le repas du matin », en faisant de ce « repas du matin » le repas rituel où l'on rompt le jeûne du onzième jour de la lune.

Cette modification en a entraîné forcément une autre : un *changement de caste* dans la personnalité du héros, la substitution d'un brahmane au non-brahmane (prince) qui figurait dans le conte que l'on modifiait. C'est, en effet, un membre de la caste des brahmanes que les membres des autres castes doivent appeler à donner, par sa participation au repas du « douzième jour », un caractère rituel à ce repas.

De ce changement de personnalité il est résulté, dans le récit, un certain manque de vraisemblance, si l'on se place au point de vue hindou.

D'abord, cela peut paraître singulier qu'un brahmane donne à son fils brahmane le conseil de « ne jamais refuser un repas du matin ». Il est, en effet, des cas où un brahmane est tenu, sous peine de souillure grave, pouvant aller jusqu'à lui faire perdre sa caste, de refuser l'invitation à n'importe quel repas : un brahmane n'est en droit d'accepter que si l'invitation vient d'un hôte qu'il juge irréprochable, du moins quant à la condition sociale.

On pourrait dire aussi que le meurtre du héros, ordonné par le roi, prend ici, — très inutilement, — un caractère beaucoup plus grave encore que dans les contes similaires, et qu'il devient un véritable sacrilège : le meurtre d'un brahmane est, en effet, chez les Hindous, le comble de l'abomination. Il est possible que le conteur indien qui jadis a remanié le récit primitif n'ait pas réfléchi à cette conséquence du changement qu'il introduisait dans l'*état civil* du

héros, à moins que, se rappelant divers contes de son pays où, pour une raison ou pour une autre, un roi veut faire périr un brahmane, il ne se soit autorisé de ces précédents pour passer outre aux objections (1).

Quoi qu'il en soit, c'est à une époque très ancienne que les modifications dont je viens de parler ont été faites dans l'original indien. En effet, comme je l'ai montré dans mon travail (p. 79 et suiv.), le conte ainsi modifié paraît être parvenu, en se christianisant, dans notre Europe dès le XIe siècle, tout au moins ; et, — ceci est très certain (p. 77), — au XIIIe siècle il y était tout à fait acclimaté.

II.

Ce n'est pas seulement dans les annales du Portugal, dans l'histoire du roi Dom Denis (1279-1325) et de sa femme sainte Élisabeth, que s'est introduit le vieux conte indien, revêtu ici de la forme particulière sous laquelle le présentent les sermonnaires du moyen âge ; il a pénétré aussi, — et cela sous deux autres de ses formes, bien distinctes, — dans l'histoire des Khalifes de Bagdad et dans celle de leurs gouverneurs en Égypte. Mon très distingué confrère M. René Basset, correspondant de l'Académie des Inscriptions, directeur de l'École des lettres d'Alger, où il professe l'arabe, a eu l'amabilité de me faire connaître ce fait très intéressant, en y joignant de précieuses indications bibliographiques, et j'ai eu ensuite la bonne fortune de trouver, traduits en allemand par feu M. Gildemeister, la plupart des documents signalés par M. Basset (2).

Le plus ancien historien arabe que l'on sache avoir donné, — certainement de très bonne foi, — notre conte pour un fait historique, est un certain Aboü Abdallâh Mohammed el-Homaïdi, qui vivait au XIe siècle de notre ère (1029-1095) et dont les ouvrages

(1) J'ai résumé (p.99-100) un conte indien où figure ce trait et qui fait partie du grand recueil de contes, rédigé en sanscrit, au XIe siècle de notre ère, par Somadeva de Cachemire, d'après un recueil plus ancien, écrit en langue vulgaire. On peut encore citer, à ce point de vue, deux autres contes de ce même Somadeva (livre I, chap. v), dans lesquels le roi est poussé au crime par des soupçons jaloux.

(2) Le travail de M. Gildemeister (qui a été publié dans les *Sitzungsberichte der Berliner Akademie* 1883, p. 891-895) est indiqué à la fin d'un très bienveillant compte rendu de ma *Légende du Page* publié dans la *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* (Berlin 1903, 1re livraison, p. 108-109), par M. Johannes Bolte, le digne successeur de Reinhold Kœhler en ce genre de recherches.

sont inédits et perdus en partie. C'est sur son autorité que s'appuient deux écrivains du xve siècle, Ibn Tagriberdi (1408-1468) et Aboulmahâsin (vers 1452) en faisant le récit que je vais résumer (1).

La scène est à Bagdad, vers le milieu du ixe siècle de notre ère. A cette époque, où les Turcs, composant et la garde des Khalifes et les milices d'élite, s'étaient en réalité emparés du gouvernement, l'un des personnages les plus puissants à la cour était un ancien esclave turc, l'émir Touloun (amené à Bagdad en 815, mort en 853). Il avait un fils, Ahmed ben Touloun, né vers l'an 834 et qui, en 868, quinze ans après la mort de son père, fondera en Égypte la dynastie locale des Toulounides, véritables souverains malgré leur simple titre de gouverneurs et de représentants du Khalife. L'historien arabe fait de cet Ahmed le fils adoptif et non le véritable fils de l'émir Touloun.

Donc, un jour, Ahmed se présente devant son père adoptif et lui dit qu'à la porte il y a des pauvres : l'Émir ne voudrait-il pas leur donner un bon sur son trésor ? « Va dans telle salle, répond Touloun, et rapporte-moi un encrier. » Pendant qu'Ahmed traverse l'antichambre, il voit une des favorites seule avec un esclave ; il prend l'encrier et l'apporte à l'Émir sans rien dire de ce qu'il a vu. La favorite, craignant d'être dénoncée, court trouver Touloun et lui dit qu'Ahmed vient de lui faire, dans l'antichambre, d'odieuses propositions. Furieux, Touloun écrit aussitôt une lettre dans laquelle ordre est donné à tel de ses esclaves de mettre à mort le porteur sans plus ample informé, et il charge Ahmed de cette lettre. Passant auprès de la favorite, Ahmed est retenu par celle-ci, qui l'engage dans une longue conversation, afin d'exciter encore davantage contre lui la colère de Touloun, et elle envoie l'esclave son amant porter la lettre. C'est donc cet esclave qui est décapité au lieu d'Ahmed, et sa tête est envoyée à Touloun, qui, très étonné, fait chercher Ahmed et lui ordonne de raconter exactement ce qu'il a pu voir en allant chercher l'encrier. « Rien », dit Ahmed. Menacé de mort, il finit par rapporter ce qui s'est passé. La favorite est forcée d'avouer et exécutée. Et Ahmed grandit encore dans la confiance et dans l'affection de Touloun.

Lisez, dans mon étude (p. 94), le résumé d'un conte du recueil arabe *Les Sept Vizirs*, le conte d'Ahmed l'Orphelin, si évidemment

(1) La traduction du passage d'Aboulmahâsin a été donnée par Gildemeister (*op. cit.*, p. 893). — Quant à l'ouvrage d'Ibn Tagriberdi, *En Nodjoum es Zahirah* (Leyde 1852-1857, t. II, p. 2), je n'en ai connaissance que par cette référence, fournie par M. Basset.

indien d'origine. Le prétendu épisode de la vie d'Ahmed ben Touloun n'est autre que ce conte, et il a même conservé très visible un reste de la forme indienne où le héros reçoit de son père mourant ou achète à prix d'or, entre autres maximes, celle-ci : « Ne dis pas ce que tes yeux ont vu. » Comme le brahmane du conte du Sud de l'Inde (p. 87), Ahmed ben Touloun ne consent que sous menace de mort à dire, au sujet de la femme coupable, ce qu'il a vu.

Tel est le récit d'El-Homaîdi. M. Gildemeister *(loc. cit.)* nous apprend qu'une histoire toute semblable se trouve dans un autre ouvrage arabe, le *Soukkardân*, d'Ibn Abî Hagala, mort vers 1370. La seule différence, c'est que Touloun est qualifié tout simplement de père, et non de père adoptif d'Ahmed. L'auteur ne dit pas où il a pris cette anecdote (1).

Dans d'autres écrits arabes, ce n'est plus à Bagdad que se passe le drame ; c'est en Égypte, sous le gouvernement du fils et successeur d'Ahmed ben Touloun, Khomarouyah Abou-l-Geych (884-895), et cet émir y joue l'un des deux principaux rôles. L'autre est donné à un orphelin, nommé Ahmed, qu'Ahmed ben Touloun a fait élever et que, sur le point de mourir, il a recommandé à son fils Khomarouyah.

Un jour, Khomarouyah envoie cet Ahmed, dont il a fait son intendant, chercher un chapelet en pierres précieuses qu'il a laissé dans sa chambre (2). Ahmed, en entrant dans cette chambre, y surprend une des favorites de l'Émir en compagnie d'un jeune esclave. Accusé par cette femme d'avoir voulu la séduire, il est envoyé par l'Émir porter à un eunuque un plateau d'or en lui disant de remplir de musc ce plateau. Les instructions qu'a reçues l'eunuque sont de décapiter celui qui viendra faire cette commission, de mettre sa tête sur le plateau et de l'apporter à l'Émir avec un couvercle dessus. — Chemin faisant, Ahmed rencontre des amis en fête qui l'arrêtent et lui disent de se joindre à eux : il enverra quelqu'un faire la com-

(1) Un certain Cheykh Mohammed el-Tounsy, qui était, il y a une cinquantaine d'années, l'un des ulémas du Caire et qui a mis par écrit ses souvenirs, notamment dans un *Voyage au Ouadây*, traduit par le docteur Perron (Paris, 1851), rapporte, p. 687-689 de cet ouvrage, « une aventure arrivée à Ahmed, fils de Touloun, sultan d'Égypte » (inutile de rappeler que Touloun ne fut jamais ni sultan ni même gouverneur d'Égypte). Cette aventure ressemble particulièrement au conte des *Sept Vizirs*.

(2) Les musulmans, comme on sait, se servent de chapelets pour compter leurs prières. Le chapelet ordinaire a cent grains, y compris le *mâdneh* « minaret ». Le grand chapelet a mille grains. Sur chaque grain, on prononce : *Lâ Iláh ill' Allah.* « Il n'y a de Dieu que Dieu ».

mission à sa place. Apercevant le jeune esclave, Ahmed lui remet le plateau et l'envoie trouver l'eunuque, qui le décapite et vient ensuite apporter à Ahmed le plateau couvert. Le plateau est remis à l'Émir. Suivent des explications, et, à partir de ce moment, Ahmed jouit encore davantage de la faveur de Khomarouyah.

Cette histoire est racontée par Mohammed ibn Talha, qui fut vizir du sultan de Syrie Al-Malik al-Sahîd (1240-1260, ère chrétienne), de la dynastie turkomane des Ortocides, et qui composa pour son maître un livre intitulé *Al-ikd al-farid*, « *le Collier précieux* ». Elle se retrouve textuellement dans le *Mostatraf* d'Al-Abchîchî, qui vivait vers l'an 1400. L'un et l'autre ouvrage la font précéder de ces mots : « Ce trait est rapporté par Abdallâh-ibn Abdalkarîm, qui était parfaitement au courant des particularités de la vie d'Ahmed ben Touloun. » — Quel était ce personnage ? M. Gildemeister dit qu'il est absolument inconnu (1).

Une autre branche de cette famille de contes (celle dont j'ai parlé, p. 82-83 et 96-97) a fourni, elle aussi, comme je l'ai dit plus haut, son anecdote soi-disant historique aux écrivains arabes, et, chose curieuse, ils l'ont placée sous le Khalife de Bagdad El-Motassem (833-842 de notre ère), celui-là même qui mit à la tête de la garde turque formée par lui le Touloun de la première anecdote.

Voici comment le *Mostatraf* d'Al-Abchîhî, déjà mentionné, raconte la chose (2) : Le Khalife El-Motassem avait pour favori un certain bédouin. Le vizir, envieux, invite un jour ce bédouin à partager son repas et lui sert un mets fortement assaisonné à l'ail. Puis il lui dit de ne pas s'approcher du Khalife, qui déteste l'odeur de l'ail. D'un autre côté, il va dire au Khalife que le bédouin fait courir le bruit que son haleine (l'haleine du Khalife) est empestée. En entrant chez le Khalife, le bédouin se met la manche sur la bouche, de peur que son maître ne sente l'odeur qui lui déplaît. « Le vizir a dit vrai », pense El-Motassem, en voyant ce que fait le bédouin, et il remet à celui-ci, pour un de ses préfets de province, une lettre ainsi conçue : « Quand cette lettre te parviendra, fais couper le cou à celui qui te l'aura portée. » Le vizir, rencontrant le bédouin chargé de la lettre, se dit : « Ce bédouin va recevoir, de ce diplôme d'investiture qu'il porte, une somme considérable. » Il lui

(1) Voir Gildemeister, *op. cit.*, p. 891-892, et la traduction française du *Mostatraf*, par M. G. Rat (Paris, 1899), chap. XXXVII, t. I, p. 628 et seq.

(2) Chap. XXXIX (t. I, p. 653 de la traduction française).

demande de lui remettre la lettre, pour que lui-même la porte, et lui donne deux mille dinars. Le vizir est décapité. Quelques jours après, le Khalife s'étonne de ne plus le voir, et il apprend que le bédouin est dans la ville. Il le fait venir ; l'affaire s'éclaircit et El-Motassem fait du bédouin son vizir.

Un autre ouvrage arabe plus ancien (du XIVe siècle), le *Soukkardân*, dont j'ai déjà parlé, a ce même récit ; mais il n'y fait figurer aucun personnage historique. Si je le cite, c'est à cause du début, qui est à noter : Un roi avait un vizir qui, chaque matin, en venant le saluer, prononçait ces paroles : « La bonne action du bon recevra sa récompense, et la mauvaise action du mauvais recevra son châtiment. » Comme il était en faveur auprès du roi, un envieux voulut le perdre. — Le conte se poursuit de la même façon que dans le *Moslalraf*. La seule différence, c'est qu'après avoir été décapité, le porteur de la lettre doit être écorché et empaillé (détail qui se rencontre également dans un conte turc, que j'ai donné incomplètement sur ce point, à la page 96). — A la fin, le roi dit à son vizir, providentiellement sauvé : « Oui, tu as raison de le dire chaque jour : La bonne action du bon recevra sa récompense, et la mauvaise action du mauvais recevra son châtiment. »

On se souvient peut-être que, dans deux contes indiens, résumés dans mon travail (p. 86, conte du Sud de l'Inde ; — p. 99, conte du recueil rédigé au XIe siècle par Somadeva, d'après un recueil plus ancien), le brahmane, que plus tard une circonstance imprévue arrachera à la mort, récite chaque jour devant le roi cette sentence : « Celui qui sème le bien récoltera le bien ; celui qui sème le mal récoltera le mal. »

Il est certain que cette formule, répétée pour ainsi dire liturgiquement, est beaucoup mieux à sa place dans la bouche d'un membre de la caste sacerdotale des brahmanes que dans celle d'un vizir. L'origine indienne de ce trait saute aux yeux (1).

(1) Dans le *Voyage au Ouadây*, de Mohammed el-Tounsy, déjà cité, ce conte (p. 690-693) n'est pas non plus rattaché à un personnage historique. Il n'a pas le début du conte du *Soukkardân*. Le dénouement est la chute du calomniateur dans une fosse, creusée par ordre du roi, pour y faire tomber le calomnié, qui devait y être enterré vivant (Comparez, pour ce trait de la fosse, le conte souahili et le conte lithuanien, p. 23-24 de mon article). — Un autre Arabe contemporain, le Cheikh el Qadhi d'El Oued, dans le Sahara (province de Constantine), qui dit avoir « copié les écrits de quelques sages », a donné ce même conte à M. Victor Largeau, qui l'a traduit dans sa *Flore saharienne* (Genève, 1879), p. 11-14. Dans ce conte, comme dans le *Soukkardân*, l'ordre est « d'égorger le porteur de l'écrit, de l'écorcher, de le remplir de paille et de le renvoyer dans cet état au roi ».

III.

Je ne quitterai pas ce sujet sans rappeler le conte juif du moyen âge (p. 83 de mon article), dans lequel un célèbre juif du XIIe siècle le médecin et philosophe Moïse Maimonide, est le calomnié, celui qu'un envieux accuse de répandre de faux bruits relativement à l'haleine du sultan Saladin, son maître.

On a pu voir (p. 83 et p. 92, note 1) ce qu'il y a de particulier dans ce conte juif. On ne trouvera, par contre, rien d'individuel dans un autre conte juif qui m'a été obligeamment signalé par M. Victor Chauvin, professeur à l'Université de Liège, l'auteur de ce répertoire d'une érudition vraiment prodigieuse, la *Bibliographie des ouvrages arabes*. Ce conte, extrait d'un manuscrit hébreu de la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford, qui contient une centaine de contes moralisés, a été traduit par M. Israël Lévi, professeur à l'École des Hautes Études (1). Il commence ainsi :

« Un homme pieux et riche, appartenant à la Cour, avait un fils, beau de figure et de taille et instruit. A sa mort, cet homme pieux recommanda à son fils de ne jamais sortir de la synagogue depuis le moment où le ministre officiant se lève pour la prière et commence le *Kaddisch* jusqu'à la fin de la prière. « Pareillement, si quelqu'un « se lève afin de dire *Barkou* pour n'avoir pas entendu l'office, « attends qu'il ait terminé sa prière. C'est ce que j'ai fait toute ma « vie, et j'ai réussi dans mes entreprises. De même, si tu passes « dans une ville où il y ait une synagogue et que tu entendes le « ministre officiant, entre et ne sors qu'après la fin de l'office. » Cet homme pieux mourut ensuite. Le fils était très aimé de tout le monde ; il avait une charge à la Cour ; c'est lui qui versait le vin dans la coupe du roi et de la reine, qui coupait devant eux le pain et la viande. Ils le chérissaient extrêmement, et lui n'avait que de bonnes intentions. — Ce que voyant, le ministre devint jaloux et vint dire au roi : « Sire, tu as des yeux et ne vois pas que ce jeune homme est l'amant de la reine... »

Et ainsi de suite. La marche du récit est absolument la même que dans la légende du page de sainte Élisabeth de Portugal.

Il est facile de voir que ce conte juif est une *adaptation* d'une version chrétienne de notre conte, et, pour préciser, d'une version *occi-*

(1) *Revue des Etudes juives*, t. XXV (juillet-décembre 1897), p. 81-83.

dentale (1). La version qui a été ainsi *judaïsée* n'est pas une des plus anciennes, une de celles des sermonnaires où, comme dans l'Inde, il y a plusieurs conseils : les uns, qui d'abord paraissent perdre le héros ; le dernier, qui le sauve et lui procure une vie heureuse. Dans le conte juif, comme dans la légende du Page, il ne reste plus que ce dernier conseil.

M. Israël Lévi, qui a bien voulu me donner, au sujet du manuscrit de la Bodléienne, de très intéressants éclaircissements, est d'avis, lui aussi, que le conte juif est une adaptation d'une version chrétienne ; il croit même pouvoir ajouter : d'une version chrétienne *française*, qui avait cours au temps de l'écrivain juif. Le manuscrit hébreu, où se trouve, entre autres, le conte en question et qui renferme en outre un glossaire hébreu-français (vieux français), paraît, en effet, d'après M. Lévi, avoir été écrit dans la France du Nord-Est ou de l'autre côté du Rhin : il fourmille de gallicismes, mêlés parfois à des germanismes. Sa date est probablement le XIIIe siècle ; ce qui ne veut pas dire que la rédaction des contes soit nécessairement contemporaine de la copie du manuscrit.

M. Lévi me fait espérer qu'à l'occasion de ma *Légende du Page*, il étudiera bientôt, au point de vue de l'âge et de la provenance, les curieux textes hébreux de ce manuscrit de la Bodléienne.

*
* *

Jusqu'à présent, je n'avais pas rencontré notre conte à l'est de l'Inde. Or voici que M. Hazeu vient de publier le résumé suivant d'un conte recueilli par lui dans l'île de Java (2) :

« Un jeune homme, appelé Prasetya, qui est au service d'un roi, découvre par hasard que le gouverneur de l'empire a des relations criminelles avec une des épouses royales. Celle-ci cherche à se tirer d'affaire en accusant Prasetya d'avoir voulu lui faire violence. Le roi ajoute foi à l'accusation et envoie Prasetya à l'exécuteur des hautes œuvres avec une lettre dans laquelle il ordonne à ce dernier de mettre à mort le porteur sans délai. Par l'effet du hasard, c'est le gouverneur coupable qui va porter la lettre, de sorte que c'est lui qui est tué. Apprenant de Prasetya la vérité sur ce qui s'est passé, le

(1) Voir, sur la forme orientale et la forme occidentale des versions chrétiennes, mes observations, p. 97-98.

(2) *Contes javanais*, par M. le docteur G.-A.-J. Hazeu, dans une brochure intitulée : *Hommage au Congrès des Orientalistes de Hanoï de la part du Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* (Batavia, 1902).

roi fait étrangler son épouse infidèle et élève Prasetya à la dignité de gouverneur. »

Ce résumé de M. Hazeu, bien que sommaire, permet de rattacher étroitement ce conte javanais à la famille de contes que j'ai étudiée dans ma *Légende du Page*, et spécialement à la branche à laquelle appartiennent l'aventure d'Ahmed ben Touloun et autres contes arabes similaires.

Il a poussé vigoureusement, l'arbre dont les rameaux s'étendent vers l'Occident jusqu'en Portugal, vers l'Orient jusqu'à l'île de Java !

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, l'expression de mes sentiments les plus distingués et tout dévoués.

Emmanuel Cosquin,
Correspondant de l'Institut.

LA LÉGENDE

DU

PAGE DE SAINTE ÉLISABETH DE PORTUGAL

ET LES

NOUVEAUX DOCUMENTS ORIENTAUX

(Extrait de la *Revue des Questions historiques.* — Octobre 1912)

Le thème de la *Légende du Page* dans l'Inde au IIIe siècle de notre ère. — Deux branches de cette famille de contes pénètrent de l'Inde en Chine à cette époque. — La fournaise ardente est-elle un trait spécialement européen ? — Le thème des *Bons Conseils* : une forme primitive bizarre exportée de l'Inde parallèlement à la forme remaniée. — De la mosquée à l'église ou de l'église à la mosquée ? — Substitution providentielle de *personne* et substitution de *lettre.* — La lettre substituée, en Orient et en Occident. — Le *Dit de l'Empereur Constant.* — Le *Panthéon* de Godefroy de Viterbe (1186) et les empereurs d'Allemagne Conrad II et Henri III. — Comment, il y a dix-sept siècles et davantage, les littérateurs bouddhistes manipulaient, dans l'Inde, les vieux contes traditionnels. — Etc.

Quand, en janvier 1903, nous avons eu l'honneur de donner à la *Revue des questions historiques* notre étude *La légende du Page de sainte Elisabeth de Portugal et le conte indien des « Bons Conseils »*, nous savions bien que ce travail, si long qu'il fût, exigerait, prochainement peut-être, ce qu'on appelle vulgairement des *rallonges.* Dès le mois de juillet suivant, nous avions à lui en mettre une, que nécessitaient des recherches nouvelles et des observations reçues au sujet de notre article (1). Nous demanderons aujourd'hui la permission de récidiver. Nous avons en connaissance, dans ces der-

(1) *La Légende du Page de sainte Elisabeth de Portugal et les contes orientaux. (Post-scriptum.)*

niers temps, de documents si intéressants et d'une si réelle importance, notamment d'un document tout à fait inattendu, que vraiment ce serait dommage de les laisser inutilisés : on y trouvera, ce nous semble, relativement à nos remarques et à nos thèses, des confirmations et précisions de grande valeur.

* * *

Rappelons d'abord brièvement les principaux faits que nous avons constatés autrefois :

En 1562, une *Chronique franciscaine*, écrite en portugais, met au jour un prétendu épisode de la vie de sainte Élisabeth de Portugal, épisode inconnu à tous les biographes précédents. Cet épisode, c'est l'histoire, devenue fameuse, du vertueux page de la sainte reine. On connaît partout cette aventure : le page accusé calomnieusement auprès du roi, par un autre page envieux, d'être trop bien vu de la reine ; puis envoyé par le roi à des chaufourniers auxquels il devra demander si l'ordre du roi est exécuté, et qui, au reçu de ce message, le jetteront dans le four ; enfin échappant à la mort parce que, selon la recommandation dernière de son père, il s'est arrêté dans une église pour y entendre la messe : pendant ce temps, en effet, le calomniateur, dépêché par le roi auprès des chaufourniers pour savoir si la commission a été faite, arrive le premier au four à chaux, adresse aux chaufourniers la question fatale et est jeté dans la fournaise.

Ce prétendu fait historique n'est autre, — nous l'avons montré, pièces en main, — que l'adaptation à des personnages historiques (la reine Élisabeth de Portugal et son mari Dom Denis) d'un de ces contes, de ces *exempla* dont au moyen âge les prédicateurs aimaient à renforcer et à égayer leur argumentation. Une aventure identique est racontée, en effet, au sujet d'un jeune *Gilhelmus*, serviteur d'un roi anonyme, dans le *Promptuarium Exemplorum* de Martinus Polonus, mort en 1278, alors que la future reine de Portugal n'avait que sept ans. En 1261, le dominicain Étienne de Bourbon avait déjà fixé par écrit, toujours à l'intention des prédicateurs, une variante de ce conte dans son *Liber de Donis*. Une allusion à ce même conte se rencontre aussi dans un poème latin d'un moine allemand du XIe siècle, le *Ruodlieb*.

De l'Occident nous nous sommes, dans nos deux articles, transporté en Orient, et nous avons salué, dans un conte populaire de l'Inde du Sud, les principaux traits de l'*exemplum* des vieux prédi-

cateurs. Une seule différence était à relever, indépendamment de ce qui se rapporte à la couleur locale, très accentuée : dans le conte indien, l'accusation calomnieuse contre le brahmane est portée devant le roi, non par un envieux, mais par la reine, une reine adultère, dont le brahmane se trouve par hasard connaître les relations criminelles avec le ministre du roi, et qui, craignant d'être dénoncée, cherche à se débarrasser d'un témoin dangereux en l'accusant lui-même. Du reste, cette différence partielle du récit n'entraîne aucun changement dans la suite des aventures : dans l'Inde comme dans notre Occident le roi veut venger l'outrage sur celui qu'il croit coupable et qui est innocent, et un retard providentiel sauve le brahmane et perd son ennemi (ici, le ministre, complice de la reine).

Sur le long chemin entre l'Inde et notre Occident, c'est la forme indienne (avec la reine coupable et calomniatrice) que nous avons rencontrée partout, et chez des écrivains arabes des XIe, XIIIe, XIVe siècles, qui, le plus souvent, rattachent ce conte à des personnages historiques (second article, p. 211-215 = 114-117 présent volume), et dans un conte géorgien, fixé par écrit au XVIIe ou au XVIIIe siècle, et dans une légende liturgique, un *synaxaire*, de l'Église gréco-russe (premier article, p. 21-23 = 87-88 du présent volume).

* * *

Nous avons noté aussi (I, p. 30-31 = 82-83 ; II, p. 214 = 116) l'existence, en Orient et en Occident, d'une autre branche de cette famille de contes, dans laquelle, bien que le fond du récit soit le même, la calomnie est toute différente : le calomnié est accusé d'avoir diffamé le roi en disant qu'il est lépreux ou qu'il a l'haleine infecte, et le calomniateur est un envieux qui, par ses artifices, sait rendre son accusation vraisemblable.

C'est, — ainsi que nous l'avons expliqué en détail (I, p. 32 = 97), — ce trait de l'*envie* qui, introduit dans la première forme indo-orientale, l'a modifiée de façon à en faire le conte devenu en Occident l'*exemplum* des prédicateurs du moyen âge et la Légende du Page. Ces modifications sont, du reste, beaucoup moins profondes qu'elles ne paraissent au premier abord.

* * *

Enfin, nous avons signalé (I, p. 33-35 = 98-100), comme se rattachant encore au tronc commun, une branche dans laquelle il n'y a

plus de *calomnie*, ni par conséquent de calomniateur puni. Le grand personnage qui envoie le héros à la mort ne le fait point parce qu'il aurait été trompé sur son compte par de faux rapports ; c'est spontanément qu'il agit, poussé par l'égoïsme. C'est donc lui-même qui sera puni par l'action providentielle, et, s'il ne l'est pas en sa propre personne, il le sera dans la personne de l'être qui lui est le plus cher, de son fils.

Un conte, faisant partie de la grande collection indienne le *Kathâ Sarit Sâgara* (« L'Océan des fleuves de contes »), versifiée au XIe siècle de notre ère par Somadeva de Cachemire, d'après un recueil plus ancien (1), vient se ranger, malgré ses particularités étranges, dans cette branche de la famille.

Dans notre travail d'autrefois, nous avons laissé de côté une dernière branche qui, pour l'idée, est très voisine de celle que nous venons d'indiquer : là, le grand personnage écrit à quelqu'un de sa parenté de faire périr le porteur de la lettre qu'il envoie, et c'est au jeune homme, de lui détesté, qu'il remet cette lettre ; mais, durant le voyage, à l'insu du jeune homme, une autre lettre est substituée à la lettre fatale, et, dans cette lettre supposée, ordre est donné de marier au jeune homme la fille du grand personnage ; ce qui a lieu. Dans cette dernière forme du thème, il y a donc toujours *substitution*, mais non substitution de *personne :* c'est un *ordre écrit* qui est substitué à un autre, tout différent.

Parfois, les deux thèmes sont juxtaposés dans le même conte ; alors l'ennemi du héros voit non seulement son fils tué à la place de celui qu'il envoyait à la mort (thème précédent) ; il voit encore sa fille mariée à ce dernier par un singulier concours de circonstances.

Cette juxtaposition des deux aventures, nous la rencontrons dans un document de première importance par son âge, un conte indien, traduit en chinois par le bouddhiste Seng-houei, mort en l'an 280 de notre ère. Nous allons donner le résumé de ce très curieux récit, qui nous apporte la preuve positive que, *dès le IIIe siècle, notre famille de contes, représentée tout au moins par deux de ses branches, existait dans l'Inde.*

Ce conte sino-indien est encore inédit ; on pourra le lire prochainement dans un recueil considérable de *Contes bouddhiques*, impor-

(1) Sur Somadeva on peut voir, dans la *Revue biblique internationale* des Dominicains de l'Ecole biblique de Jérusalem, notre travail *Le Prologue-cadre des Mille et une Nuits, les Légendes perses et le Livre d'Esther* (1er article, janvier 1909, p. 19-20 = 278-279 du présent volume).

tés très anciennement de l'Inde en Chine à diverses dates, et dont M. Édouard Chavannes, membre de l'Institut, va publier la traduction en français : l'éminent sinologue a bien voulu nous communiquer les épreuves de ce grand travail, en nous autorisant à en faire usage. Notre conte porte, dans la série des cinq cents contes traduits par M. Chavannes, le nº 45, et il fait partie des quatre-vingt-huit contes dont se compose le *Lieou tou tsi king*, recueil de *soûtras* (1), traduit du sanscrit en chinois par Seng-houei (2).

Si ancienne qu'en soit la rédaction, le récit sino-indien offre, sur divers points, des altérations évidentes de la donnée originale, altérations dont certaines existaient peut-être déjà dans le vieux conte que le rédacteur bouddhiste a pris pour en faire un *djâtaka*, une des histoires des existences successives du Bodhisattva, le futur Bouddha, le Bouddah *in fieri*. Quoi qu'il en soit, voici en abrégé cette histoire :

A l'une de ses innombrables naissances, le Bodhisattva est devenu le fils d'un homme pauvre, qui ne veut pas l'élever et qui le dépose à une croisée de chemins. Or, selon les coutumes du royaume, ce jour est un jour de fête, et un brahmane, voyant les gens se divertir, prophétise que, s'il leur naît, ce même jour, un garçon ou une fille, cet enfant « sera élevé en dignité et, en outre, sage ». Parmi les auditeurs se trouve un homme riche, un « maître de maison », sans enfants. Il fait chercher partout un enfant abandonné qu'il puisse adopter. Le petit garçon, exposé par son père et qui a été recueilli par une veuve, lui est indiqué, et il le prend chez lui pour l'élever. Un peu plus tard, sa femme lui ayant donné un fils, il regrette ce qu'il a fait, et il cherche à diverses reprises à se débarrasser de l'enfant adopté ; mais, chaque fois, saisi de remords, il le reprend chez lui. Finalement, voyant que, devenu grand, l'adopté est plus intelligent en toutes choses que son fils propre, le maître de maison écrit une lettre à un fondeur de métaux qui est à son service et qui demeure à quelque distance de la ville, et il lui intime l'ordre de jeter dans la fournaise l'enfant qui lui apportera la lettre. Puis il remet la lettre au jeune garçon, en lui disant d'aller faire l'inventaire de l'argent et des objets précieux qui se trouvent chez le fondeur ; « car, ajoute-t-il, ce sera là votre fortune, que vous posséderez jusqu'à la fin de vos jours ». — Quand l'enfant passe sous la porte de la ville, il aperçoit son frère cadet, le fils du maître de maison, qui, avec des garçons de son âge, joue à lancer des noix. Le frère cadet l'arrête et lui dit : « C'est une chance pour moi que vous soyez venu ; vous allez me regagner ce que j'ai perdu. » Le frère aîné parle alors de l'ordre du père, qui doit être exécuté.

(1) Les *soutrâs*, chez les Bouddhistes, sont ce qu'on pourrait appeler des sermons mis dans la bouche du Bouddha et contenant l'exposé général de la doctrine.

(2) Bien que les *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois* soient publiés aujourd'hui (trois volumes, Paris, 1910-1911), nous tenons à ne rien changer à ces lignes, qui témoignent, et de l'extrême amabilité de M. Chavannes et de notre profonde reconnaissance.

« Je m'en charge », répond le frère cadet. Il prend donc la lettre, et la conséquence, c'est qu'il est jeté dans la fournaise.

Plus tard, le maître de maison, encore plus décidé à faire périr l'adopté, lui dit de se rendre dans un de ses palais, fort éloigné, pour vérifier les comptes de l'intendant du domaine, et il lui donne une lettre pour cet intendant. Or la lettre contient l'ordre de se saisir du jeune homme, de lui attacher une pierre à la ceinture et de le jeter dans une eau profonde. — A mi-chemin du palais, le jeune homme s'arrête chez un brahmane, grand ami de son père adoptif, où il est très bien reçu. La fille du brahmane, sage et clairvoyante, vient pendant la nuit furtivement regarder le jeune homme ; elle voit la lettre, l'ouvre, la lit et lui en substitue une autre, dans laquelle le père adoptif ordonne à l'intendant du palais d'envoyer au brahmane des cadeaux de fiançailles pour le mariage de la fille de celui-ci avec son fils. — Le mariage se fait, et le maître de maison, quand il en est informé par l'intendant, tombe gravement malade. A cette nouvelle, le jeune homme éclate en sanglots et s'empresse de se rendre auprès de son père adoptif, accompagné de sa femme. Celle-ci ayant fait au maître de maison de grandes démonstrations de piété filiale, le richard, suffoqué de fureur concentrée, meurt. Le jeune homme se conduit alors en véritable fils, et tout le royaume le loue.

La moralisation de cette histoire est celle-ci : « Telle est la manière dont la *pâramitâ* de patience religieuse du Bodhisattva pratique la patience des injures (1). »

Ce conte, que le bouddhisme du Nord (bouddhisme de langue sanscrite) a inséré à une époque qu'on ne saurait fixer, mais certainement très ancienne, dans ses livres d'édification, et qui de là est parvenu en Chine au IIIe siècle, a pris place aussi dans les livres canoniques du bouddhisme du Sud (bouddhisme de langue pâli) ou, pour être plus exact, dans des commentaires autorisés de tels livres, à une époque ancienne aussi, quoique moins lointaine. Elle se rencontre dans le *Dhammapada-Attakathâ*, commentaire sur le *Dhammapada*, écrit par le célèbre bouddhiste Bouddhaghosha, et dans un autre ouvrage du même auteur, le *Manoratha Poûranî*, commentaire sur l'*Angouttara-Nikâya* (2).

(1) Les *pâramitâs*, au nombre de six, parfois de dix, sont les perfections des vertus cardinales, par la pratique desquelles les Bodhisattvas parviennent à la dignité de Bouddha.

(2) Le grand indianiste Albrecht Weber (*Monatsberichte der Akademie zu Berlin*, janvier 1869, p. 10 seq.) fixait sans hésitation au commencement du Ve siècle de notre ère la rédaction du commentaire du *Dhammapada*. Un autre Maître en indianisme, notre ami, M. A. Barth, n'est pas si affirmatif. Ce commentaire, nous fait-il remarquer, est *attribué* à Bouddaghosha, qui vivait *probablement* vers 430. Mais cette attribution, du moins pour le texte tel que nous l'avons, est sujette à forte caution, *surtout pour les histoires qui y sont enchâssées*. Beaucoup de ces récits se retrouvent, en effet, dans d'autres commentaires de livres canoniques, commentaires également attribués à Bouddhaghosha, et avec des variantes telles, petites et

Nous indiquerons, au cours du récit, les principales différences entre ces deux versions de l'*Histoire de Ghosaka* (1) :

Le *déva* Ghosaka, par suite de fautes, doit quitter le monde des dévas et devenir homme (2) ; il renaît, dans la ville de Kosambî, d'une courtisane qui, voyant que ce n'est pas une fille, le fait jeter dehors. L'enfant est recueilli par un ouvrier au service du *setthi* (c'est-à-dire du chef de la ghilde des marchands) de Kosambî.

Ce jour-là même, le setthi, rencontrant le *pourohita* (le chapelain du roi), lui demande ce que disent les étoiles. Le pourohita fait ses calculs et répond : « Telle et telle étoile ; aujourd'hui, sous cette étoile est né un enfant qui deviendra chef des marchands. »

Le setthi, dont la femme est enceinte, se dit que c'est évidemment qu'elle vient de lui donner un fils, son futur successeur ; mais il n'en est rien. Alors il fait chercher dans Kosambî quel enfant peut être né ce jour-là, et il achète à l'ouvrier le petit garçon. « S'il me naît une fille, pense-t-il, je la marierai avec lui et je lui obtiendrai la charge de setthi ; s'il me naît un garçon, je me débarrasserai de cet enfant trouvé, qui empêcherait mon fils d'être setthi. »

La femme du setthi ayant mis au monde un fils, le setthi cherche plusieurs fois à faire périr le petit Ghosaka en l'exposant à divers dangers ; mais l'enfant est constamment couvert d'une particulière protection. Pendant ce temps, les deux garçons ont grandi. Un jour, le setthi va trouver son potier et, après lui avoir donné de l'argent, il convient avec lui que, tel jour, à telle heure, il lui enverra Ghosaka (3) ; le potier le jettera dans sa *glaçure* brûlante (le vernis qu'il applique à ses pots) (4).

grandes, que toutes ces versions ne peuvent être sorties de la même plume. Et c'est précisément le cas pour la légende en question (la *Légende de Ghosaka*, ou Ghosika, Ghosita, variantes du nom, parfois dans le même récit), laquelle est reproduite avec de notables divergences dans le commentaire de Bouddhaghosha sur l'*Angouttara Nikâya* du canon pâli.

(1) Un savant allemand, un prêtre catholique, mort prématurément il y a sept ou huit ans, Edmund Hardy, a publié, en 1898, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (p. 741-798), le texte pâli et la traduction anglaise des deux versions accompagnés de remarques et de rapprochements (avec d'autres contes indiens) des plus intéressants.

(2) Le Boudhisme a conservé le monde des êtres divins, des *dévas*, avec Indra, leur roi ; mais il a, si l'on peut parler ainsi, baissé ce monde d'un cran : les dévas ne sont plus des dieux, mais quelque chose qui a donné aux traducteurs anglais (et à M. Hardy aussi), l'idée de les appeler des « anges », expression qui, certainement, ne vise pas à l'exactitude théologique. — Au fond, nous dit M. Barth, les Bouddhistes n'ont pas innové sous ce rapport autant qu'on pourrait l'imaginer. Pour toute la haute spéculation hindoue, les dévas sont simplement des êtres surhumains. Leur immortalité, ainsi que leur puissance, est limitée, et le saint, — c'est-à-dire l'ascète aux méditations intenses, aux effroyables austérités, — peut les humilier.

(3) Dans l'*Attakathâ*, le setthi, parlant au potier, dit de Ghosaka, on ne sait pourquoi : « Il y a un *mien fils* de basse naissance (*avajâ puttaka*, fils de concubine esclave). » — Dans le *Manoratha Poûranî*, il dit simplement : « il y a dans ma maison un petit garçon de basse naissance. »

(4) Il y a là, dans le récit, une complication très peu vraisemblable. Le potier

Ghosaka est donc envoyé chez le potier, avec mission de dire : « Hier, mon père vous a commandé un ouvrage, faites-le. » Mais, sur la route, le fils du setthi, qui joue aux billes avec des camarades, voit Ghosaka et court après lui : « Mon frère, en jouant avec les garçons, j'ai beaucoup perdu ; regagne-le moi donc. — Je n'ai pas le temps, répond Ghosaka, mon père m'a envoyé chez le potier pour une affaire pressante. — Eh bien! mon frère, j'irai. » Ghosaka y consent, et le fils du setthi est jeté par le potier dans le liquide brûlant.

Ensuite, le setthi envoie Ghosaka porter à l'intendant de ses « cent villages » une lettre dans laquelle il ordonne à cet intendant de tuer le jeune homme et de le jeter dans un puisard (1). Ghosaka part, avec la lettre attachée au bord de son vêtement. (Le setthi, n'ayant pas fait apprendre à lire à Ghosaka, ne craint pas que celui-ci prenne connaissance de la lettre.)

Le jeune homme fait halte, selon ses instructions, chez le setthi d'un certain village. Or la fille de ce setthi avait été, dans sa quatrième existence (avant son existence présente), la femme du futur Ghosaka ; aussi son ancien amour se réveille-t-il. Elle lit la lettre, pendant que Ghosaka dort, la déchire et lui en substitue une autre, dans laquelle l'intendant est invité à demander pour Ghosaka la main de la jeune fille, etc. (2).

Tout se fait conformément à la fausse lettre. En apprenant le mariage, le setthi tombe malade d'un flux de sang. Il veut faire venir Ghosaka, afin de le déshériter, mais la jeune femme empêche Ghosaka de partir jusqu'à ce qu'elle sache que le setthi est dans un état désespéré. Et, grâce à elle, Ghosaka devient grand marchand (3).

Nous étudierons chacune des trois parties dont se composent ces trois contes bouddhiques, variantes d'un même original :

L'introduction (la prédiction lors de la naissance du héros) ;

L'envoi à la fournaise ;

La lettre substituée.

Nous commencerons par l'*Envoi à la fournaise*, qui se rapporte

doit d'abord couper le jeune garçon en morceaux à coups de hache, puis le mettre dans une jarre et faire cuire la jarre dans la glaçure. L'idée primitive est évidemment de le jeter dans le liquide brûlant du potier, comme le jeune garçon du conte sino-indien doit être jeté dans la fournaise du fondeur.

(1) Encore ici, le setthi, dans l'*Attakathâ*, qualifie Ghosaka de « un mien fils de basse naissance ».

(2) Dans chacune des deux versions, la lettre est rédigée d'une façon différente.

(3) Dans l'*Attakathâ*, Ghosaka ne sait rien du plan de sa femme ; elle ne l'avertit de la maladie du setthi qu'au troisième message. Quand ils sont arrivés chez le setthi mourant, celui-ci déclare devant le receveur de ses revenus qu'il aurait bien envie de dire qu'il ne donne rien de sa fortune à son fils Ghosaka, mais qu'il la lui donne tout de même. Alors la jeune femme, craignant que, s'il parle encore, il n'exprime une intention différente, feint le désespoir et se jette à corps perdu sur le setthi en lui frappant violemment de la tête la poitrine, et le setthi meurt. C'est seulement quand Ghosaka est devenu grand marchand qu'il apprend qu'il doit tout à sa femme. — Dans l'autre version, Ghosaka est informé de tout, et, indépendamment du *coup de tête* si opportun de sa femme, c'est par la fraude qu'il arrive à se faire donner par le roi la charge de grand marchand, les serviteurs du setthi, subornés, l'ayant déclaré fils de leur maître.

directement à la *Légende du Page*. L'introduction sera examinée en même temps que l'aventure de la *Lettre substituée* (nous aurons à citer, notamment, une curieuse légende historique du moyen âge).

§ 1

L'ENVOI A LA FOURNAISE

Dans cette partie des trois contes bouddhiques, nous retrouvons tout à fait les traits essentiels de certains contes indiens que nous avons cités dans notre premier travail (p. 33-35 = 98-100). Nous rappellerons ce conte du Bengale dans lequel le ministre d'un roi, craignant d'être supplanté dans la faveur de son maître par certain jeune garçon, charge celui-ci d'une lettre qui ordonne de mettre à mort le porteur. Sur son chemin, le jeune garçon rencontre un enfant, le fils du ministre, qui lui demande de cueillir un bouquet, et cela immédiatement, pendant que lui-même ira porter la lettre. Et l'enfant meurt victime de l'ordre sanguinaire de son père. De même, dans le grand recueil de Somadeva de Cachemire (XIe siècle), mentionné plus haut, le brahmane Phalabhouti, envoyé par le roi pour être immolé et pour fournir ensuite la matière d'un mets magique, rencontre le jeune fils du roi, qui le prie de s'occuper sans retard de lui faire fabriquer des pendants d'oreille et qui va, à la place du brahmane, faire la commission au cuisinier.

Nous ferons remarquer que, dans cette aventure, telle que la donne le conte sino-indien, le récit primitif a été modifié, assez maladroitement, par le rédacteur bouddhiste. L'*inventaire chez le fondeur* a été ajouté sans aucune raison à la vieille histoire, et la preuve, c'est que le fils adoptif ne fait nulle difficulté de remettre la lettre à son frère, le fils du « maître de maison », estimant qu'ainsi la commission sera faite ; il ne dit pas un mot qui puisse faire penser qu'il ait été chargé d'une opération de comptabilité, exigeant de sa part une démarche personnelle chez le fondeur. Du reste, la rédaction pâli, bien que postérieure en date (Ve siècle, ou peut-être plus tard, au lieu du IIIe siècle), a beaucoup mieux conservé la physionomie primitive de ce passage.

* * *

Jusqu'à ces derniers temps, entre la chaudière d'huile bouillante

dans laquelle le vieux brahmane de l'Inde méridionale doit être jeté (comparer la *glaçure* brûlante des contes pâli) et le four à chaux ou la fournaise de forge des contes de l'Europe occidentale, il pouvait sembler qu'il y eût une grande lacune : dans les contes littéraires arabes, dans le conte géorgien et même dans le synaxaire de l'Église gréco-russe, le jeune homme calomnié doit être non brûlé, mais *décapité*. Un seul conte, — un conte russe qui nous avait échappé en 1903 et qui appartient à la même branche que les contes sino-indien et pâli, — fait écrire par le riche marchand Marko : « Aussitôt la lettre reçue, va à la savonnerie avec le porteur de ce message et jette-le *dans une chaudière bouillante.* » (Cité par feu Alexandre Vesselofsky. *Romania*, 1887, p. 189.)

Et voilà, — grâce à la publication de M. Chavannes, — que, dans l'Inde même, à une époque antique, très probablement antérieure au IIIe siècle de notre ère, apparaît la *fournaise de fondeur*, la fournaise de Ribadeneyra (I, p. 9 = 76) et de Rétif de la Bretonne, versifié par Schiller (I, p. 16-17 = 83-84) (1).

Entre l'Inde et l'Europe, nous avions déjà, depuis nos précédentes publications, rencontré cette même fournaise dans un très singulier petit conte arabe, qui a été recueilli dans l'Irâk par un assyriologue bien connu, M. Bruno Meissner, professeur à l'Université de Breslau, « pendant son séjour sur les ruines de Babylone », et publié en 1903 (2) :

Un marchand de sorbets au raisin a l'habitude de colporter ses sorbets dans les rues en criant : « Celui qui glorifie Dieu ne sera pas confondu. Si tu creuses une fosse pour y faire tomber un autre, tu y tomberas bientôt toi-même. » Or, certain personnage de la ville, fatigué d'entendre ce refrain, se dit qu'il va se débarrasser du bonhomme. Il le fait venir et le charge de porter à Maître Un Tel [probablement un forgeron] un billet sur lequel est écrit ceci : « Quand arrivera le porteur de ce billet, jette-le dans le feu du fourneau (3) ».

Le marchand de sorbets part avec le billet, et rencontre un jeune garçon, frère de celui qui l'envoie. Le jeune garçon lui demande où il va. « Ton frère

(1) En 1869, Albrecht Weber (*op. cit.*, p. 46) ne pouvait connaître aucun conte indien de cette famille où figurât véritablement la « mort par le feu » ; car ce qu'il dit au sujet du conte de Somadeva, rappelé un peu plus haut, est fort peu probant. Pour lui, « il y a, dans l'envoi au *cuisinier*, l'indication implicite que le jeune garçon périt dans le *feu* du *four* ». Mais où Weber a-t-il vu qu'il y ait un four dans cette horrible histoire ? Pour préparer avec de la chair humaine un mets magique, le cuisinier devait préalablement égorger la victime et non la brûler vive.

(2) Bruno Meissner : *Neuarabische Geschichten aus dem Iraq* (Leipzig, 1903) n° 4.

(3) M. Bruno Meissner a bien voulu nous expliquer que son conteur employait ici le mot *koûra*, signifiant *fourneau de forge*. (Dans la Bible, le mot *koûr* a le sens de fourneau, de fournaise où l'on fond les métaux.)

m'a remis ce billet pour Un Tel, répond l'homme ; mais je ne sais pas où il demeure. — Je le sais, moi, dit le jeune garçon, et je porterai le billet. » C'est donc le jeune garçon qui est jeté dans la fournaise. Quand tout se découvre, le personnage qui voulait faire périr le marchand de sorbets s'écrie : « Celui qui est avec Dieu, Dieu est aussi avec lui. »

Ce petit conte des Arabes de l'ancienne Babylonie appartient, comme on voit, à la même branche que le conte sino-indien et ses variantes pâli : dans tous ces contes, le héros est envoyé à la mort par un personnage plus ou moins considérable, qui le déteste, et un incident providentiel fait que ce n'est pas lui qui périt, mais le fils même de son ennemi (dans le conte arabe, c'est par suite d'une altération que la victime est le *frère* et non le fils de cet ennemi).

Ce que crie le marchand de sorbets en offrant sa marchandise rappelle tout à fait la maxime que le vieux brahmane du conte de l'Inde du Sud prononce chaque matin devant le roi en venant le saluer : « Celui qui sème le bien récoltera le bien ; celui qui sème le mal récoltera le mal » (I, p. 20 = 86), maxime que le brahmane Phalabouti du conte de Somadeva ne cesse de répéter à la porte du palais (I, p. 34 = 99). Déjà nous avions eu à signaler (II, p. 214 = 117), dans un livre arabe du XIVe siècle, le *Soukkardân*, un conte de cette famille, dans lequel un vizir, en venant saluer le roi, prononce chaque matin ces paroles : « La bonne action du bon recevra sa récompense, et la mauvaise action du mauvais recevra son châtiment. »

Il est certain, comme nous l'avons fait observer autrefois, que cette formule, répétée pour ainsi dire liturgiquement, est beaucoup mieux à sa place dans la bouche d'un membre de la caste sacrée des brahmanes que dans celle d'un vizir. Dans la bouche du marchand de sorbets, une maxime de ce genre, accompagnant le cri de vente, devient tout à fait baroque ; mais c'est un lien de plus pour rattacher à l'Inde le petit conte de l'Irâk.

Si court qu'il soit, ce petit conte a son importance ; il nous permet d'enregistrer un fait : la fournaise de fondeur du vieux conte sino-indien a voyagé, de l'Inde vers l'Occident, parallèlement à la chaudière bouillante des vieux contes pâli et du conte traditionnel de l'Inde du Sud ; mais la chaudière bouillante ne paraît pas avoir dépassé la Russie.

* * *

Le *four à chaux* de la Légende du Page, cet autre instrument de mort par le feu, vient-il, lui aussi, de l'Orient ? En lisant certain

conte de cette famille que les Malais ont traduit du persan, il semblerait qu'il en serait ainsi ; mais peut-être ce conte malayo-persan donnera-t-il des inquiétudes. Envoyé avec un message *chez un chaufournier*, le héros s'arrête en route pour faire sa prière *dans une mosquée*. Deux ressemblances si précises avec nos contes de l'Europe occidentale, se présentant d'une manière tellement inattendue, dans un même conte oriental, c'est beaucoup à la fois... Mais faisons d'abord connaître ce conte, tel qu'il a pénétré, en Extrême-Orient, dans la littérature malaise (1) :

Saboûr (2), jeune homme de bonne famille, mais pauvre, entre au service du roi de Damas et devient trésorier de celui-ci. Sa beauté et sa jeunesse attirent sur lui l'attention de la reine, et, un jour que le roi, en tournée d'inspection, l'envoie chercher son chapelet qu'il a oublié dans sa chambre, la reine veut le retenir. Il s'échappe et rapporte au roi le chapelet. Au retour du roi, la reine porte contre Saboûr l'accusation habituelle, et le roi ordonne au maître d'un four à chaux de jeter dans le feu le jeune homme qui lui apportera un gros citron, comme celui qu'il montre au chaufournier. — Saboûr part avec le citron. Passant devant la mosquée, il y entre pour faire sa prière. Pendant qu'il y est encore, le roi envoie un de ses gens s'assurer si l'ordre a été exécuté. L'homme aperçoit le citron, que Saboûr a déposé dans le vestibule de la mosquée ; il le prend et s'en va au four à chaux. Dès que le chaufournier voit le citron, il jette l'homme dans le feu. Cependant Saboûr, qui, à sa sortie de la mosquée, a cherché en vain le citron,

(1) Le conte de *Saboûr qui n'a pas été brûlé vif* a été résumé par un savant hollandais, feu J. Brandes, dans son article *Iets over het Papegaai-Boek zooals het be de Maleiers voorkomt* (publié par la revue de Batavia *Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*. Deel XLI, 1899, p. 431-497). Il se trouve à la p. 471 et forme le n° 13 des contes d'un des manuscrits du recueil malais le *Hikâyat Bayan Budinam*, l « Histoire du Sage Perroquet », que le rédacteur dit expressément être traduite du persan en malais.

La littérature persane possède, effectivement, un ouvrage célèbre de même cadre et à peu près de même titre, le *Touti Nameh*, le « Livre du Perroquet », lequel dérive lui-même du livre indien la *Çouka-saptati*, les « Soixante-dix [Récits] du Perroquet ».

Nous devons faire remarquer que le conte de *Saboûr* ne se rencontre dans aucune des recensions connues du *Touti Nameh* ; mais il peut parfaitement avoir figuré dans une recension particulière, aujourd'hui disparue, le propre de ces recueils orientaux de contes étant la liberté que se donnent les transcripteurs successifs d'ajouter des contes au noyau primitif ou d'en supprimer : ce serait donc avec une telle recension qu'il serait arrivé chez les Malais.

Le manuscrit malais, analysé par M. Brandes, est conservé à la Bibliothèque de la Société des Sciences et Arts de Batavia (n° LXX du Catalogue des manuscrits malais de cette Société, publié en 1909 par M. Ph. S. Van Ronkel). — Un conte de même titre et, selon toute apparence, de même contenu, fait partie d'un autre livre malais, le *Hikâyat Baktiyar*, l' « Histoire de Baktiyar », traduit aussi du persan (même revue de Batavia, même année, p. 296).

M. Gédéon Huet, bibliothécaire à la Bibliothèque Nationale, a dit, dans la *Romania* de juillet 1904 (p. 404), quelques mots de ce 13e récit du Sage Perroquet.

(2) Nom emprunté par les Persans aux Arabes et qui signifie « le Patient ».

arrive au four à chaux et comprend que le roi a voulu le faire périr. Son innocence est reconnue.

En prenant ce qu'on pourrait appeler le *signalement* exact de ce conte malayo-persan, on notera d'abord que, si ce conte appartient à la même *branche* de la famille que la Légende du Page, il n'appartient pas au même *rameau*.

Dans un premier rameau, on l'a vu, la reine est coupable, et, craignant que sa faute ne soit révélée au roi, elle calomnie le héros pour le faire envoyer à la mort ; mais, grâce à l'action providentielle, c'est le complice de la reine qui périt, et non l'innocent calomnié.

Dans un second rameau, la reine n'est aucunement coupable ; aussi n'est-ce pas elle qui calomnie le héros, mais un *envieux*, et c'est cet envieux qui finalement est mis à mort au lieu de celui qu'il a voulu perdre.

Ce second rameau est celui auquel appartient la Légende du Page, ainsi que tous les *exempla* des prédicateurs et autres contes similaires de l'Europe occidentale ; — le conte malayo-persan appartient au premier, comme tous les contes orientaux et les légendes pieuses, actuellement connues, du monde gréco-byzantin (1).

Où et quand l'élément de l'*envie*, emprunté à une autre branche de cette famille de contes (voir plus haut), a-t-il été greffé sur la branche voisine, qui alors a produit son second rameau, c'est ce

(1) Le conte malayo-persan, assez embrouillé parfois dans son texte (et cela n'étonnera aucun de ceux qui ont suivi dans la littérature malaise les contes importés), présente une grave altération. Ce n'est pas un complice de la reine, c'est un brave homme quelconque qui est jeté dans le four à chaux au lieu de Saboûr. Tout un épisode a été omis et, par suite, il n'y a pas dans le récit malais de complice de la reine, laquelle ne fait montre de son dévergondage que dans l'épisode où elle essaie de corrompre Saboûr. La forme complète de ce conte, avec les deux épisodes, se rencontre, ce qui est bizarre, dans la seconde partie de ce même conte de *Saboûr*. Là, le conteur juxtapose à la première histoire une seconde, dans laquelle Saboûr, qui, jusque-là était un adolescent, se trouve avoir laissé dans son pays femme et enfants, et demande au roi la permission de les aller voir. Comme dans le vieux poème germanico-latin du *Ruodlieb*, mentionné plus haut, le roi, en donnant congé à son fidèle serviteur, l'approvisionne de bonnes maximes, notamment de celle-ci : « Ne loge pas chez un homme vieux qui a une femme jeune », maxime qui est la troisième de celles du *Ruodlieb* :

Quo videas, juvenem quod habet senior mulierem,
Hospitium tribui tibi non poscas iteranti (c'est-à-dire *itineranti*).

Saboûr peut se convaincre, à ses dépens, de l'utilité de cette maxime. S'étant arrêté chez un sien frère, nommé Djiboûr, vieillard presque centenaire qui vient d'épouser une fille de dix-huit ans, il a bientôt à repousser cette femme, laquelle avait déjà trompé son mari avec certain joaillier. Ici, conformément à la poétique du genre, c'est ce joaillier qui est tué par les *cipayes* que Djiboûr a apostés. (Le joaillier a ramassé et mis sur sa tête une très précieuse coiffure, donnée par Djiboûr à Saboûr pour le désigner aux coups des cipayes, et que Saboûr a jetée, parce qu'elle le gênait).

que sans doute on ignorera toujours. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est qu'au temps des prédicateurs du XIIIe siècle et de leurs *exempla* mis par écrit, ce second rameau était déjà vigoureux.

En ce qui concerne les transformations dont le terme final est, d'un côté, le trait de l'*assistance à la messe*, commun à tous nos contes européens (de l'Orient comme de l'Occident), et, de l'autre, le trait de la *prière à la mosquée*, du conte malayo-persan, nous ne sommes pas plus avancés ; mais il y a moyen de suivre, depuis l'origine, ces transformations par lesquelles s'épure, de plus en plus, une donnée au commencement très grossière.

La prière à la mosquée sauve Saboûr, en retardant son arrivée au four à chaux, exactement comme l'assistance à la messe sauve le page. Remontons, ainsi que nous l'avons fait autrefois, jusqu'à la forme brute, embryonnaire, de cet épisode.

Un conte indien (I, p. 26-29 = 92-95) nous montre comment l'obéissance absolue, aveugle, à une maxime bizarre devient pour le héros le salut. « Ne refuse jamais la nourriture prête », dit la maxime donnée au héros par un fakir (1), et voilà qu'au moment d'aller porter la lettre fatale qui, à la suite de l'accusation calomnieuse portée contre lui par la reine, doit le faire décapiter, le héros se souvient de la maxime, et, pendant qu'il prend le repas auquel sa femme l'appelle, la commission est faite par un autre, l'amant de la reine, qui y laisse la vie.

Ici, pas la moindre idée de la Providence, récompensant une action bonne en soi : la maxime à laquelle on obéit agit par sa vertu propre, par une sorte de magie.

C'était trop, même dans l'Inde, pour certains esprits, que ce contraste violent entre l'absurdité du moyen et l'importance du résultat, et l'élément religieux a été introduit dans le récit. La maxime que le brahmane du conte de l'Inde du Sud a reçue de son père lui ordonne sans doute de ne pas refuser un repas ; mais quel repas ? le repas qui rompt le jeûne du onzième jour de la lune, un repas rituel auquel la présence obligatoire d'un brahmane apporte la consécration religieuse (I, p. 27-28 = 93-94 ; II, p. 208-211 = 110-113). En acceptant, bien que très pressé, l'invitation de son ami, le brahmane n'a pas uniquement le mérite de l'obéissance aux

(1) Le nom de *fakir*, qui proprement est arabe et s'applique aux religieux mendiants musulmans, « est employé, dans l'Inde moderne, pour désigner toute espèce de saint personnage, quelle que soit sa religion » (R. C. Temple : *Wide Awake Stories*, Londres, 1884, p. 321).

conseils paternels ; il prend part à un acte que la loi religieuse hindoue considère comme œuvre pie, et la récompense providentielle en paraîtra moins étonnante.

Le caractère religieux de l'acte qui sauve le héros va s'accentuer. En pays chrétien, il deviendra l'acte de piété par excellence, l'*assistance à la messe ;* dans le monde musulman, la *prière à la mosquée.* Ici, ce qui appelle l'intervention divine salvatrice, c'est l'acte lui-même : l'œuvre pieuse sera récompensée, parce qu'elle est bonne d'une façon absolue, quand même elle n'aurait pas été recommandée, enjointe par la maxime paternelle. De là vient que, dans la plupart des versions de la Légende du Page, il n'y a plus de conseils du père ; ces conseils ont disparu aussi du conte malayo-persan.

Chose extrêmement *suggestive* par rapport à la migration des contes indiens : à côté de la forme complètement épurée (la troisième), les deux formes (première et seconde), qu'on pourrait qualifier de *préparatoires* et dont l'une est si foncièrement indienne, se rencontrent hors de l'Inde.

Nous le savions déjà pour la seconde forme, et nous en avions constaté (I, p. 27-28 = 93-94) l'existence au XIe siècle, dans le poème du *Ruodlieb :* « Ne refuse jamais, si quelqu'un t'en prie avec insistance pour l'amour du doux Christ, de rompre le jeûne ; car tu ne le rompras pas vraiment, mais tu accompliras ses préceptes. » A quelles aventures se reliait, dans l'histoire du chevalier Ruodlieb, l'obéissance à cette maxime, devenue ici, comme nous l'avons montré jadis, la solution d'un cas de conscience, tandis que, dans l'Inde, la rupture du jeûne implique un acte rituel ? Le poème du moine de Tegernsee étant incomplet, il est impossible de le savoir. Mais la ressemblance *matérielle* avec la maxime léguée par son père au brahmane est frappante.

Bien frappant aussi est le pendant arabe que nous pouvons aujourd'hui mettre en regard de la première maxime, de la maxime baroque : « Ne refuse jamais la nourriture prête. » Dans un conte de l'Arabie du Sud en langue *mehri*, provenant du littoral du golfe d'Aden (1), le héros a acheté très cher trois conseils, dont le dernier est : « Si tu passes auprès de gens en train de préparer du café, ne t'en va pas avant que le café ne soit prêt. » Par obéissance à ce conseil, le héros, serviteur d'un roi, calomnié par la reine adultère et envoyé vers des soldats avec une lettre qui doit le faire décapiter,

(1) Alfred Jahn : *Die Mehri-Sprache in Südarabien* (Vienne 1902), n° 16.

s'arrête en chemin, et l'amant de la reine, un autre serviteur du roi, le voyant s'attarder, se fait donner la lettre et va ainsi à la mort. (Notons que, dans ce conte de l'Arabie du Sud, comme dans le conte du *Soukkardân* arabe, précédemment cité, et dans le conte malayo-persan, le jeune homme est envoyé par le roi son maître chercher un *chapelet* oublié.)

De la seconde forme, où et quand est-on arrivé à la troisième et dernière (sous ses deux aspects, chrétien et musulman) ?

Et d'abord, peut-on supposer que ce changement final se serait effectué, d'une manière indépendante, à tel moment dans le monde musulman, à tel moment dans le monde chrétien ? Cela nous semble très peu vraisemblable ; car, en réalité, ce trait de la *participation d'un brahmane à un repas, participation donnant à ce repas un caractère rituel*, n'appelle pas forcément, ni même tout naturellement, sa transformation en *assistance à la messe* chez les chrétiens, en *prière à la mosquée* chez les musulmans. Arriver, ici et là, sans entente préalable, à des transformations tellement semblables, cela ne va pas du tout de soi.

Le changement final doit s'être fait, à une certaine époque, soit chez les uns, soit chez les autres. Ensuite la prière à la mosquée des musulmans serait devenue l'assistance à la messe des chrétiens, ou *vice versa*.

Si l'on considère, dans l'histoire de la migration des contes, le *processus* habituel, on serait porté à penser que ce serait d'abord dans le monde musulman, en Perse, que ce changement final aurait eu lieu, et qu'il aurait été ensuite lui-même l'objet d'une modification, d'une adaptation chrétienne (1). (Le trait du serviteur *s'attardant à prier dans une mosquée*, — tout à fait comme le Page, — figure, isolé, dans un ouvrage célèbre de Djelâl ed-dîn Roumi (1207-1273), le plus grand poète du mysticisme panthéistique persan, qui, très probablement, a pris ce trait dans un récit populaire (2).) Mais il y a là une question de dates qui ne laisse pas d'être

(1) On peut être sûr que ce ne sont pas les Malais qui auraient introduit le trait de la prière à la mosquée dans le conte persan de *Saboûr*, en le traduisant. Les Malais, — nous en avons des exemples stupéfiants, — ne sont que trop capables d'altérer, jusqu'à les rendre parfois inintelligibles, les contes qu'ils empruntent à d'autres pays ; quant à les modifier d'une manière intelligente, l'ont-ils jamais fait ?

(2) Au Livre III de son poème didactique, le *Mesnevi* (le « poème à double rime », chaque demi-vers rimant avec l'autre), dont M. E. H. Winfield a publié la traduction, complète pour la partie doctrinale et abrégée pour les récits intercalaires (*Masnavi i Ma'navi. Translated and abridged by E. H. Winfield.* Londres, 1887, p. 147), l'auteur persan donne, dit M. Winfield, comme éclaircissement dans une

embarrassante : le trait de l'assistance à la messe se rencontre, dès le XIe siècle, dans ce poème germanico-latin, déjà plusieurs fois cité, du *Ruodlieb* (I, p. 12-14 = 78-81).

Sans doute nous savons que la Perse, — cette voie ordinaire par laquelle les contes indiens, écrits ou oraux, ont passé pour pénétrer dans les régions à l'ouest de l'Hindoustan, — était devenue musulmane bien avant le XIe siècle (la conquête arabe remonte au milieu du VIIe siècle), et l'épisode en question aurait eu matériellement le temps de prendre en Perse une forme islamitisée, qui se serait christianisée ensuite dans le monde byzantin et dans notre Occident. Mais on peut se demander, malgré tout, si la marge aurait été assez large.

Il y a bien une autre hypothèse : la transformation finale aurait eu lieu d'abord en pays chrétien, dans le monde byzantin ; puis, de ce monde byzantin, le conte christianisé serait rentré en Perse, peut-être à une époque relativement récente, pour s'y faire islamitiser. Assurément la chose n'est pas impossible ; mais voilà bien des allées et venues, et nous n'avons certes pas affaire ici au cas si simple de ce Juif qui, dans la France du XIIIe siècle, prend une version de notre conte, ayant cours dans le milieu chrétien où il vit (une version à peu près identique à la Légende du Page), la met en hébreu afin de l'insérer dans un recueil de contes moralisés, habillés à la juive, et, pour donner à ce conte le costume de rigueur, transforme l'assistance à la messe en assistance à un office de la synagogue (II, p. 215-216 = 118-119).

* * *

On a pu remarquer que nous n'avons parlé que du monde byzantin, et non de notre Europe occidentale, la région où ont été rédigés les *exempla* des prédicateurs du moyen âge et la Légende du Page.

C'est que, si l'on veut mettre en regard du conte malayo-persan un conte christianisé qui lui corresponde exactement pour l'ensemble, c'est dans le monde byzantin ou dans ses dépendances, non loin de la Perse, qu'on le trouvera. Nous ne connaissons comme tel, en effet, qu'un conte géorgien, fixé par écrit au XVIIe ou au XVIIIe siècle (I, p. 23 = 89) : tout y est, du conte de *Saboûr*, y com-

de ses discussions, « l'anecdote d'un esclave qui obtient de son maître la permission d'aller dire ses prières dans une mosquée, mais y reste si longtemps, que l'on ferme les portes, et qu'il ne peut plus sortir, ni son maître entrer ».

pris les deux épisodes indiqués plus haut ; tout, excepté le four à chaux. Là (premier épisode), le héros, serviteur d'un duc, repousse les propositions de la femme de son maître ; ensuite (second épisode), envoyé en commission par le duc, il trouve dans la chambre de celui-ci cette même femme, en compagnie d'un autre serviteur. (Suit l'accusation calomnieuse et la décapitation du vrai coupable, pendant que le calomnié assiste à l'office divin.)

Dans notre Europe occidentale, — il faut insister sur ce point, — le trait de la *reine coupable* n'existe pas : la reine, au contraire, est un modèle de vertu. Cette simple remarque suffit pour montrer que, si un conte christianisé est rentré dans le monde musulman pour s'y faire islamitiser, ce n'était certainement pas le conte de l'Europe occidentale, notre Légende du Page.

Nous avions cru, un instant, avoir découvert en Orient le personnage de la reine non coupable avec tout son encadrement de la Légende du Page ; mais, en y regardant de plus près, nous avons pu nous convaincre que nous étions en présence d'un conte qui, pour l'ensemble, diffère complètement de notre groupe de contes de l'Europe occidentale, et dans lequel a été intercalé, sans rime ni raison, l'épisode de *l'envoi à la mort.*

Le conte oriental en question est encore un conte malais, traduction d'un original arabe ou persan ; c'est feu J. Brandes qui en a publié le résumé, comme il l'a fait pour le conte de *Saboûr* (1) ; l'original a été traduit, en 1805, par le baron Lescallier, sur un texte persan (2) ; en 1883, par M. René Basset, sur un texte arabe (3).

Les récits persan et arabe sont l'histoire d'une princesse qui a été forcée, à la suite d'une guerre où son père le roi de Perse a été vaincu, d'épouser le vainqueur, le roi d'Abyssinie. D'un précédent mariage, cette princesse a un fils (longue introduction là-dessus dans le conte arabe) ; mais le roi d'Abyssinie n'en sait rien.

Une fois établie en Abyssinie, la princesse trouve moyen de faire venir le jeune homme et de l'attacher au service du roi. Pendant quelque temps, elle se contient ; mais, un jour que le roi est à la chasse, elle appelle son fils et le serre dans ses bras. Un esclave, qui l'a vue, va faire son rapport au

(1) *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-en Volkenkunde*, t. XXXVIII (Batavia, 1895), p. 227 seq.

(2) Baron Lescallier : *Baktiyar ou le Favori de la Fortune. Conte traduit du persan* (Paris, 1805), conte VII.

(3) René Basset : *Contes arabes. Histoire des Dix Vizirs*, traduite et annotée (Paris, 1883), X^e journée, p. 193 seq. (Ce conte se trouve aussi dans la traduction allemande des *Mille et une Nuits*, de M. Henning (1895-1899), t. XVIII, p. 99 seq.).

roi, et celui-ci, jugeant d'après les apparences, ordonne à un de ses gardes de mettre à mort le coupable ; mais le garde a pitié du jeune homme et le cache.

Cependant, une vieille fort savante, qui habite le palais et en qui le roi a toute confiance, voyant la reine plongée dans la tristesse, l'interroge et lui fait raconter son histoire. Alors elle va trouver le roi et lui donne un prétendu « talisman », qu'il posera sur la poitrine de la reine endormie et qui forcera celle-ci à lui révéler ses plus intimes secrets. La reine, prévenue par la vieille, feint de dormir, et, questionnée par le roi, elle raconte ses aventures. Le roi regrette alors sa précipitation, et il est très heureux d'apprendre que son ordre n'a pas été exécuté. Il traite désormais le jeune homme comme son fils.

Le conte malais présente différemment la dernière partie du récit ; mais l'idée, au fond, est la même. Ce n'est pas un prétendu talisman qui provoque une comédie de prétendus aveux forcés ; c'est l'explosion d'une douleur très réelle qui, à la nouvelle (fausse) que le jeune homme est mort, arrache à la mère toute une confession devant le roi. Mais, ici et là, le résultat est le même : la vérité éclate ; le roi regrette l'ordre qu'il a donné et il se réjouit d'apprendre que le fils de la reine est toujours en vie.

Dans ces deux versions d'un même conte, il y a, sans doute, une reine innocente ; mais, est-il besoin de le faire remarquer ? *ce n'est aucunement la reine innocente de la Légende du Page ;* c'est un tout autre personnage, et qui restera tel après que le conte malais (ou le conte dont il est la traduction) aura inséré, on ne sait pourquoi, dans un récit pourtant bien complet, l'épisode que voici :

Au lieu de donner à un serviteur l'ordre de tuer Chadad (le fils de la reine), le roi ordonne à un de ses ministres de mettre à mort un jeune homme qu'il lui enverra et qui se présentera devant lui avec un morceau d'étoffe blanche. Et il lui envoie Chadad avec l'étoffe. En chemin, Chadad rencontre des enfants en train de jouer ; il donne l'étoffe à l'un d'eux, qui lui ressemble à s'y méprendre et qui, s'étant offert à porter l'étoffe où l'on voudra, est exécuté chez le ministre à la place de Chadad. Celui-ci étant arrivé [que venait-il faire, puisqu'il avait donné à un autre l'étoffe à porter ?], le ministre reconnaît son erreur. Il interroge Chadad et apprend de lui qu'il est le fils de la reine. Alors il cache le jeune homme.

Cet épisode, assez incohérent, ne sert, cela est évident, absolument à rien dans l'ensemble du récit. Ce qui amène le dénouement, répétons-le, c'est l'explosion de douleur de la reine. Et alors tout est au mieux, — excepté pour le pauvre jeune garçon qui a été mis à mort à la place de Chadad, tout à fait en contradiction avec les lois de la justice distributive des contes.

* * *

Pas plus que la reine innocente du conte de *Chadad*, le *four à chaux* du conte de *Saboûr* ne peut être considéré comme un indice d'emprunt à notre Occident. Si, pour le moment, le four à chaux ne se rencontre en Orient que dans le conte malayo-persan, peut-être en sera-t il autrement demain. Est-ce que, il y a dix ans, l'on connaissait la *fournaise de forgeron* du petit conte arabe de l'Irâk ? Est-ce que ce n'est pas aujourd'hui seulement qu'on trouve, dans l'Inde, la *fournaise de fondeur* du conte bouddhique du IIIe siècle ? Assurément, comme instrument de mort par le feu, le four à chaux n'a rien de plus singulier, même en Orient, que la fournaise de forge (1).

Ici, — et nous devons étendre cette réflexion à toute cette question de l'*islamitisation* ou de la *christianisation* du conte indien, — les documents, actuellement, sont encore trop peu nombreux pour nous permettre de porter un jugement en pleine connaissance de cause.

* * *

Revenons aux contes bouddhiques, ou plutôt à la branche de notre famille de contes à laquelle ils appartiennent et dans laquelle l'instigateur de meurtre est puni dans la personne de l'être qui lui est le plus cher, de son fils.

Aux contes albanais et grec-moderne, cités dans notre premier travail (I, p. 33-34 = 98-99), nous ajouterons un petit conte très curieux du Tyrol, récemment publié (2) :

Une jolie paysanne épouse un veuf, qui a un tout jeune fils, Loisl ; elle-même bientôt donne à son mari un petit Joerg. Les deux enfants sont déjà grandelets, quand la femme s'éprend follement d'un jeune et beau chaufournier. Le mari devient soupçonneux et fait à Loisl des questions auxquelles l'enfant donne des réponses très significatives dans leur naïveté. La femme réussit à se disculper ; mais elle se dit que, pour être tranquille, il lui faut se débarrasser du petit garçon. Elle se concerte avec le chaufournier : elle lui enverra avec une commission Loisl, et le chaufournier le jettera dans le four à chaux. Loisl est donc envoyé ; mais, en route, il s'arrête pour prier dans une chapelle de la Sainte Vierge. Pendant ce temps, l'autre enfant, le petit Joerg, qui a voulu suivre son frère, arrive

(1) Dans la Bible, Isaïe tire une métaphore du four à chaux (voir, dans le *Dictionnaire de la Bible*, de M. l'abbé Vigouroux, l'article *Chaux*).

(2) *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, année 1906, p. 178.

au four à chaux, et le chaufournier, qui ne connaît pas assez les deux enfants pour les distinguer l'un de l'autre, jette dans la fournaise le fils de la femme adultère.

Dans ce petit conte, le thème de la punition dans la personne du fils est combiné, d'une façon nullement malhabile, avec le thème de la reine (ou plutôt ici de l'épouse) coupable. C'est, jusqu'à présent, le seul exemple, à nous connu, de l'existence de ce second thème dans l'Europe occidentale ; et encore, à cause de la combinaison, n'est-il pas à l'état pur : ainsi, pour ne relever que ce point, l'amant de la femme adultère n'est pas jeté dans le feu ; c'est lui-même qui y jette le fils de la coupable.

Dans un conte arabe d'Algérie, recueilli à Tlemcen, ce thème de la punition du père dans la personne de son fils a subi ce qu'on pourrait appeler un *retournement*, très singulier (1) :

Le sultan des Beni-Yefren (dynastie berbère), en bâtissant Tlemcen, veut assurer la prospérité de la ville future, et, dans cette intention, il décide de sacrifier son fils. Il appelle donc le jeune garçon et lui donne une lettre en lui disant d'aller la remettre au chef des ouvriers occupés à construire la porte de la ville : or, cette lettre ordonne au chef ouvrier d'égorger le porteur et d'enterrer son corps dans les fondations de la porte.

A moitié chemin, le jeune garçon rencontre un petit Juif, qui d'ordinaire fait les commissions pour le sultan. Le Juif s'offre à porter la lettre ; le fils du sultan accepte, et le Juif est égorgé à sa place, et son corps enterré dans les fondations de la porte. « Ce Juif s'appelait Kechhout, et c'est pour cela que la porte fut appelée dans la suite *Bâb Kechhout.* »

Le conte ajoute : « Ainsi le sultan voulait faire enterrer son fils pour procurer au pays la paix et la bénédiction, parce que c'était un fils de grande tente, un vrai musulman, une âme pure ; et il se trouva qu'à sa place on tua un Juif, fils de charogne. C'est pour cela que la ville eut à souffrir quatre-vingt-dix-neuf guerres ; et c'est l'entrée des chrétiens qui a complété le nombre de cent. »

Inutile de faire remarquer comment, dans cet étrange conte, tout s'est *retourné :* au lieu d'envoyer un ennemi à la mort, le sultan y envoie délibérément, par fanatisme, son propre fils, et sa punition, c'est qu'un autre et, qui plus est, un être impur, est immolé à la place de la victime pure désignée par lui.

(1) W. Marçais : *Le dialecte arabe parlé à Tlemcen* (Paris, 1902), p. 261 seq.

§ 2

LA PRÉDICTION ET LA LETTRE SUBSTITUÉE

Dans les branches et rameaux de cette famille de contes que nous venons d'étudier, c'est une *substitution de personne* qui sauve le héros envoyé à la mort, et il importe peu que le message à délivrer à l'exécuteur soit un message oral (une phrase convenue) ou une lettre. En fait, la lettre se trouve rarement dans tous ces contes.

Tout au contraire, dans la dernière branche, à laquelle nous arrivons, la lettre est indispensable ; car c'est une *substitution de lettre* qui sauvera le héros ; bien plus, qui lui assurera le bonheur, en faisant tourner à son avantage les machinations de son ennemi.

* * *

Avant d'entrer au cœur même de notre sujet, constatons qu'il existe dans l'Inde un thème tout à fait simple de la *Lettre substituée.*

Dans un conte oral indien, dont plusieurs versions ont été recueillies, notamment dans le Bengale et dans le Pendjâb (1), une *rakshasî* (ogresse), ayant pris la forme d'une femme admirablement belle, se fait épouser par un roi, qui a déjà sept femmes, et bientôt, à l'instigation de la rakshasî, les sept reines sont jetées en prison, après qu'on leur a arraché les yeux. Plus tard, la rakshasî veut perdre aussi l'enfant de l'une d'elles, qu'elles ont élevé dans leur cachot, le « fils de sept mères ». Elle envoie donc le jeune garçon chercher un certain objet dans le pays des rakshasas et lui remet, sous prétexte de lui assurer protection, une lettre pour la vieille rakshasî, sa mère. « Quand le jeune garçon arrivera, tuez-le et mangez-le », dit en réalité cette lettre. En chemin, la lettre est lue par une jeune fille (ou par un fakir), qui y substitue une autre lettre, disant de donner au porteur tout ce qu'il demandera et de veiller à ce qu'il ne lui arrive aucun mal (2).

(1) Miss M. Stokes : *Indian Fairy Tales* (Londres 1880), nos XI et XXIV. — Mistress F. A. Steel et R. C. Temple : *Wide-awake Stories* (Londres, 1884,) p. 98 seq.

(2) Peut-être sera-t-il intéressant de noter que, dans le conte du Pendjâb (Steel et Temple, p. 103), la missive est écrite sur un tesson de pot, un de ces *ostraka*, comme on en a tant trouvé en Égypte, employés pour remplacer un feuillet de papyrus.

* * *

Dans notre famille de contes, le thème de la *Lettre substituée* est, en règle générale, amené dans le récit par une *prédiction*. D'une façon ou d'une autre, il a été prédit qu'un jeune homme d'humble naissance deviendrait le successeur, l'héritier d'un grand personnage : celui-ci cherche, par tous les moyens, à faire mentir cette prédiction ; mais la destinée est plus forte que les hommes.

Pour que le héros atteigne le but vers lequel il se dirige inconsciemment, divers obstacles sont à écarter, et notamment des obstacles permanents :

— Dans certains contes, le grand personnage a un fils et une fille ;

— Dans d'autres, il a une fille ;

— Dans d'autres enfin, il a un fils.

Il y aura lieu d'examiner d'abord les contes des deux premiers groupes, qui peuvent parfaitement être réunis dans une même section de ce travail. Les contes du troisième groupe (qui se bornent presque aux trois contes bouddhiques résumés plus haut) font bande à part.

SECTION A

Dans l'Inde, appartiennent au premier groupe trois contes, qui ont été fixés par écrit à des dates inconnues. Deux se trouvent dans la littérature de la secte des Djaïnas (1) ; le troisième a été rédigé par un fervent adorateur de Vishnou et de Krishna.

* * *

Le premier conte que nous résumerons figure dans le *Kathâkoça* (le « Trésor des Contes »), livre qui a été composé, pour l'édification des fidèles djaïnas, de toute sorte d' « historiettes » *(kathânakas)*, tirées très probablement en grande partie d'écrits plus anciens de la même secte (2) :

(1) Le *djaïnisme*, dont la fondation est contemporaine de celle du bouddhisme, n'a pas disparu de l'Hindoustan comme ce dernier : il s'y est maintenu et y compte partout, notamment dans le Nord-Ouest, de nombreuses et florissantes communautés.

(2) *The Kathâkoça, or Treasure of Stories*, traduit par C. H. Tawney (Londres, 1895), p. 168 seq. — Sur certaines historiettes djaïnas et sur leur existence dans la traduction djaïna, que l'on peut remonter jusqu'aux VIe, Ve IVe siècles de

Un jeune garçon appelé Dâmannaka, fils de marchand, a perdu ses parents et il est réduit à la misère. Un jour il se présente pour mendier à la porte du riche marchand Sâgarapota. Deux ascètes mendiants le voient, et le plus âgé dit à l'autre que, d'après les marques, les signes distinctifs du jeune garçon, on doit conclure qu'il deviendra un marchand, maître de la maison devant laquelle il se tient. Sâgarapota l'entend et il résout de faire périr ce successeur dont il est menacé. Il soudoie donc des assassins ; mais ceux-ci se contentent de couper le petit doigt de Dâmannaka pour le présenter au marchand comme preuve de l'exécution de ses ordres. Le jeune garçon est recueilli par le pâtre de Sâgarapota et se fait bientôt aimer de toute la famille.

Un jour, Sâgarapota vient inspecter son bétail. Il s'informe de ce qu'est Dâmannaka, et la réponse, jointe au doigt coupé, ne lui laisse aucun doute. Il écrit aussitôt une lettre et dit à Dâmannaka de l'aller porter chez lui, à la ville. En chemin, non loin de la maison de Sâgarapota, le jeune homme, fatigué, s'endort dans le temple du dieu de l'Amour. Et voilà que, pendant ce temps, la fille du marchand, appelée Vishâ, vient adorer le dieu. Elle voit Dâmannaka et, tandis qu'elle le contemple, ses yeux tombent sur la lettre, attachée au bout du bâton du voyageur. Elle la lit : c'est un ordre adressé par le marchand à son fils Samoudradatta : « Avant même que ce jeune « homme ait le temps de se laver les pieds, donne-lui du poison *(visha)* et « délivre mon cœur de l'épine du souci. » La jeune fille se dit que sans doute son père a trouvé là un mari pour elle et que, dans sa précipitation, il a écrit *visha* au lieu de son nom à elle, *Vishâ*. Immédiatement elle prend un peu du noir qui peint le bord de ses paupières (le *kohl* des Arabes) et fait la correction de *visha* en *Vishâ*. Puis elle scelle de nouveau la lettre, la remet en place et rentre à la maison. Aussitôt lecture de la lettre, Dâmannaka est marié à la fille du marchand.

Dans une dernière partie, — où vient se juxtaposer à ce thème de la *Lettre substituée* le thème, plus voisin de notre Légende du Page, dont nous parlions plus haut, — le marchand aposte des assassins auprès du temple de la déesse protectrice de la ville, et il y envoie au crépuscule son gendre et sa fille faire leurs dévotions. Mais, en chemin, ils rencontrent le fils du marchand, qui leur demande où ils vont si tard et leur dit qu'il ira à leur place adorer la déesse. Il y va, et les assassins le tuent. Quand le marchand l'apprend son cœur se brise et il meurt.

Passons à un conte qui forme un épisode d'un autre livre indien le *Jaimini Bhârata* (1), ouvrage relativement ancien, car M. Barth nous apprend qu'il en existe une traduction en langue canarèse,

notre ère, voir, dans notre travail de la *Revue biblique*, *Le Prologue-cadre des Mille et une Nuits*, etc., auquel nous avons déjà renvoyé plus haut, les pages 16-17 et 35-37 = 275-276 et 294-296 du présent volume.

(1) Albrecht Weber : *Ueber eine Episode im Jaimini Bhârata (Monatsberichte der Akademie zu Berlin*, 1869, p. 10 seq.).

remontant au XIIIe siècle (1). Le *Jaimini Bhârata* est un remaniement sectaire (dont on ne possède plus qu'une partie) du grand poème hindou le *Mahâ Bhârata*, et, comme reflet religieux, il est plus exclusivement vishnou-krishnaïte que l'original, lequel est éclectique (2).

Quelle que soit la date à laquelle s'est fait le remaniement en question, une chose certaine, c'est que l'épisode du *Jaimini Bhârata* présente une forme beaucoup moins rapprochée de la forme primitive que le conte djaïna du *Kalhâkoça*.

Cet épisode, c'est, pour le fond, le conte djaïna, mais fortement retravaillé et transporté du monde des marchands dans le monde des rois. Par suite de cette *transposition*, le héros n'est plus un fils de marchand, réduit à la misère par la mort de son père ; il est le fils d'un roi, du roi des Kountala, dont les États ont été pris, à sa mort, par un autre roi. Aussi la prédiction, — faite ici par des « sages », qui correspondent aux ascètes du conte djaïna et qui, eux aussi, ont observé les « marques » de l'enfant, âgé de cinq ans, — annonce-t-elle qu'il deviendra roi. Mais le grand personnage qui entend cette prédiction et qui, si la *transposition* avait été bien faite, devrait être un roi, est devenu seulement un *ministre*, et l'on ne saisit pas bien pourquoi il est si « désagréablement impressionné » (*unangenehm berührt*, dit le résumé d'Albrecht Weber) par une prédiction qui ne le concerne pas. C'est ce ministre Drishtabouddhi (le ministre du roi, maître actuel du royaume appartenant auparavant au père de l'enfant) qui ordonne de tuer le petit garçon, et c'est à lui que le doigt coupé est apporté, comme dans le conte djaïna (ici on a donné à l'enfant six doigts au pied gauche, ce qui

(1) Les Canarèses, qui, au nombre d'environ dix millions, habitent principalement vers le centre de la péninsule indienne, parlent une langue non indo-européenne, appartenant, comme le tamoul, le télougou, etc., à ce groupe de langues dites *dravidiennes*, legs des populations qui étaient établies dans l'Inde avant l'arrivée des Aryas.

(2) Krishna est, pour ses dévots, l'incarnation de Vishnou, considéré par eux comme le dieu suprême. — Il n'y a pas bien longtemps, à l'Académie des Inscriptions (séance du 12 novembre 1909), l'éminent indianiste, M. Émile Senart, insistait sur ce que cette religion populaire de Vishnou-Krishna est beaucoup plus ancienne que le prétendent certains critiques. Et M. Senart montrait, dans une inscription récemment déchiffrée sur une stèle de Besnagar (dans l'ancien royaume indien du Maloua), un certain personnage érigeant, au commencement du IIe siècle avant notre ère, un monument en l'honneur de « Vâsoudeva (autre nom de Krishna) *dieu des dieux* ». Donc, à cette époque du IIe siècle avant Jésus-Christ, Krishna Vâsoudeva était déjà élevé au rang de dieu suprême et identifié, comme tel, avec Vishnou, ni plus ni moins que dans la religion actuelle du Vishnou-krishnaïsme.

La couleur vishnou-krishnaïte du *Jaimini Bhârata* n'est donc nullement l'indice d'un remaniement de basse époque.

permet de couper sans grand dommage le doigt surnuméraire !).

L'enfant est recueilli par un roi, — non point par celui qui a pris les États de son père, mais par un petit roi, vassal du conquérant, par le roi des Koulinda, et non par le roi des Kountala (ne nous embrouillons pas dans tous ces rois !), — et il reçoit le nom de Tchandrahâsa. A l'âge de quinze ans, il se signale par ses exploits et triomphe de tous les ennemis de son père adoptif et aussi de ceux du suzerain de celui-ci, le roi des Kountala. A sa rentrée dans la petite capitale des Koulinda, il est proclamé par son père adoptif héritier du trône. Il a déjà conquis cette haute situation, quand le ministre Drishtabouddhi vient visiter la ville des Koulinda, ville toute nouvelle, et il reconnaît dans Tchandrahâsa l'enfant de la prédiction.

L'arrangeur du récit nous montre ici le ministre bouleversé par cette découverte, qui le remplit d'appréhension au sujet du sort futur de son fils... Pourquoi cette frayeur ? c'est ce qu'on se demande : le roi dont Tchandrahâsa est l'héritier présomptif n'est, en effet, qu'un vassal du souverain que représente le ministre, et un vassal si peu redoutable qu'un peu plus tard, en l'absence de Tchandrahâsa, le ministre le fera jeter en prison. Tout cela est incohérent.

Comment Drishtabouddhi se débarrassera-t-il de Tchandrahâsa ? A partir de cet endroit, l'arrangeur se borne à copier le récit de ses prédécesseurs, sans paraître comprendre qu'on ne donne pas à un prince, surtout à un prince qui vient de se couvrir de gloire à la guerre, une lettre à porter, comme au premier estafier venu, quand bien même il s'agirait de prétendues « affaires d'État importantes », et que surtout on ne se permet pas de recommander à ce prince pour son bien *(sic)* de ne pas rompre le sceau !... Tout est reproduit, à peu près tel quel, et nous retrouvons ici et le jeune homme endormi, et Vishâya, la Vishâ du conte djaïna, corrigeant (mais sans croire à une faute d'orthographe) le mot *visha* écrit par son père, et le mariage du héros avec la fille de son ennemi.

Mais c'est la fille d'un *ministre* et non la fille d'un roi que Tchandrahâsa se trouve avoir épousée, et ce n'est pas ce mariage qui pourra réaliser la prédiction en faisant de Tchandrahâsa, — conformément à l'agencement du thème primitif, — l'héritier *d'un roi son beau-père* (1). L'arrangeur s'en est aperçu et il a imaginé l'expédient que voici : Presque immédiatement après le mariage, pendant que Tchandrahâsa est encore dans la maison du ministre, son beau-

(1) Le petit royaume du père adoptif de Tchandrahâsa ne compte pas.

père forcé, le roi des Kountala, se sentant mourir, institue le jeune homme son successeur, *en le faisant son gendre*. C'est le fils du ministre qui vient l'annoncer à Tchandrahâsa et qui lui dit de courir au palais, juste au moment où Tchandrahâsa s'en va, selon les instructions du ministre, adorer la déesse Tchandikâ. Ici, comme dans le conte djaïna, le fils du ministre va faire l'offrande à la place de son beau-frère, et il est tué par des assassins embusqués près du temple. Et le ministre s'écrie : « Celui qui creuse une fosse pour un autre, y tombe lui-même », et il se tue sur le cadavre de son fils (1).

Au sujet de la provenance du troisième conte indien, l'*Histoire du marchand Tchampaka*, le traducteur, Albrecht Weber, dit simplement : « C'est un des *kathânakas* (contes), on pourrait dire innombrables, de la littérature djaïna ». Ajoutons que ce nouveau conte djaïna n'est nullement un remaniement, mais bien une variante, très indépendante, du conte djaïna résumé en premier lieu (2) :

Le grand marchand Vâdhoû n'a d'yeux que pour ses trésors. Une nuit, il entend une voix disant : « Il vient de descendre (sur terre), celui qui jouira de ces richesses. » Les deux nuits suivantes, la même voix répète ces paroles. Alors Vâdhoû fait une fête en l'honneur de la déesse de sa race et, au septième jour de jeûne, la déesse apparaît et dit : « Hé ! marchand, ce qu'a dit la voix est vrai. Qu'y puis-je faire ? le destin est le plus fort. » Le marchand demande où est « descendu » celui dont a parlé la voix. La déesse répond que c'est dans la ville de Kâmpilyâ, dans la maison de Trivikrama, et que c'est la femme esclave Poushpaçri qui lui donnera le jour.

(1) Il a été publié, en 1910, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society* (avril, p. 292 seq.), une histoire de Tchandrahâsa, écrite au XVIIe siècle par un membre de la secte hindoue dont le dieu est *Bhâgavat* (« L'Adorable »), et se terminant ainsi : « Le *Jaimini* [évidemment le *Jaimini Bhârata* qui vient d'être cité] dit de même. » Il nous semble inutile de nous arrêter sur les très légères différences qui existent entre cette version et celle que nous venons d'étudier. — Un ouvrage de M. J. Talboys Wheeler, *The History of India from the earliest ages* (vol. I. *The Vedic Period and the Maha Bhârata*. Londres, 1867, p. 522-524), donne une autre version de cette même histoire dans laquelle le héros est recueilli et adopté, non par un petit roi, mais par le *zemindar* du ministre, un agent chargé de « parcourir le pays pour recouvrer les rentes et redresser les injustices » ; modification (si c'est une modification et non la forme primitive) qui écarte la plus grande partie des invraisemblances que nous avons relevées dans le récit publié par A. Weber. Malheureusement, M. Wheeler se contente de mettre son récit sous la rubrique *Episodes du Mahâ Bhârata*, ce qui, comme indication de source, est vraiment trop peu précis.

(2) Ce travail était rédigé et envoyé à la *Revue*, quand un savant indianiste, M. Johannes Hertel, a publié, dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft* (vol. LXV, 1911), le texte sanscrit, soigneusement établi, et une traduction nouvelle de l'*Histoire de Tchampaka*. La confrontation de notre résumé sommaire avec la traduction minutieusement exacte de M. Hertel nous permet, croyons-nous, de laisser sans changement cette analyse. — De renseignements concordants, que M. Hertel a tiré de trois manuscrits de l'ouvrage, il résulterait que l'auteur hindou vivait vers le milieu du XVe siècle de notre ère.

Vâdhoû se met aussitôt en route, et arrivé à Kâmpilyâ, il se lie d'amitié avec Trivikrama. Quand il est pour partir, Trivikrama lui dit d'emporter ce qui pourra lui faire plaisir. Vâdhoû demande d'emmener la femme esclave Poushpaçri, qui est si entendue en toutes choses. Trivikrama la donne à regret, en disant de la renvoyer bientôt. Pendant le voyage, Vâdhoû jette Poushpaçri en bas de la voiture, l'éventre d'un coup de pied et l'étrangle. Mais voilà que l'enfant est sorti vivant du sein de sa mère. Il est recueilli par une vieille femme de la ville d'Oujjayinî, qui lui donne le nom de Tchampaka et va raconter l'histoire au roi. Le roi fait élever et instruire l'enfant, qui devient un grand marchand.

Le hasard veut que Tchampaka se rencontre, aux fêtes d'un mariage, avec Vâdhoû. Interrogé par le marchand, il lui dit ce qu'il sait de son histoire. Vâdhoû, comprenant qui il est, l'envoie, sous prétexte de préparer une excellente opération commerciale, à un sien frère, qui demeure dans la même maison que lui. Tchampaka part avec une lettre qui est en réalité un message de mort. Arrivé à la maison de Vâdhoû, il ne trouve que la fille de celui-ci, Tillottamâ, et lui remet la lettre. La jeune fille l'ouvre, hors de la présence de Tchampaka, et contrefaisant l'écriture de son père, elle écrit une autre lettre, dans laquelle il est dit de donner Tillottamâ au jeune homme. Le mariage est célébré immédiatement.

Le conte s'allonge, et Vâdhoû finit par tomber sous les coups des assassins qu'il a soudoyés pour tuer son gendre et qui le prennent pour celui-ci pendant la nuit.

On remarquera que, dans ce second conte djaïna, le grand marchand, dont le héros, d'après la prédiction, doit devenir l'héritier, n'a qu'une fille et point de fils. C'est donc lui seul qui barre le chemin à l'accomplissement de la prédiction et qui doit être écarté ; aussi sera-ce lui-même qui se prendra dans le piège dressé par lui contre son gendre et qui y périra.

* * *

Dans l'Europe du moyen âge, nous avons vu un poème germanico-latin, le *Ruodlieb*, qu'on croit être du XIe siècle, faire allusion à notre thème de l'*Assistance à la messe*. Nous allons trouver, dans un livre à date certaine, dans le *Pantheon* de Godefroi de Viterbe, dédié en 1186 au pape Urbain III (1), notre thème de la *Lettre substituée*. Et, chose curieuse, ce thème est rattaché à deux personnages historiques, à deux empereurs d'Allemagne du XIe siècle (2).

Godefroi rappelle d'abord un véritable fait historique : Con-

(1) Sur Godefroi de Viterbe, voir W. Wattenbach : *Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des XIII. Jahrunderts*, 2e édition (Berlin, 1866), p. 425-428.

(2) G.-H. Pertz : *Monumenta Germaniae historica... — Scriptorum tumus XXII* (Hanovre, 1872). — *Gotifredi Viterbiensis Pantheon* (p. 107-307), p. 243.

rad II, empereur d'Allemagne (1024-1039), avait établi dans ses États, contre les guerres privées, de seigneur à seigneur, la *Paix*, quelque chose comme une trêve de Dieu. Vient alors le récit :

Le comte Lupold avait violé la paix. Redoutant la colère de l'empereur, il se réfugie au fond d'une forêt et se cache avec sa femme dans une chaumière. Or, un soir, l'empereur, s'étant égaré à la chasse, reçoit l'hospitalité dans cette chaumière, et, cette nuit-là même, la comtesse met au monde un fils. Et une voix du ciel dit : « O empereur, cet enfant sera ton gendre et ton héritier. » Ces paroles s'étant fait entendre par trois fois, l'empereur se lève de grand matin et, ayant retrouvé deux de ses serviteurs, il leur dit : « Allez et tuez cet enfant, et apportez-moi son cœur. » Les serviteurs, pris de pitié, se contentent de déposer l'enfant sur un arbre *(sic)*, et ils présentent à l'empereur le cœur d'un lièvre. Un peu après, un duc, passant par là, trouve l'enfant, l'emporte chez lui et l'adopte.

Bien longtemps plus tard, l'empereur voit dans la maison du duc l'enfant, devenu jeune homme, et, le soupçonnant d'être celui qu'il a dit de tuer, il l'envoie porter à l'impératrice une lettre dans laquelle il ordonne de le mettre à mort. Le jeune homme part, sans se douter de rien, et il est hébergé, le soir, chez un prêtre qui, pendant que le jeune homme dort, ouvre la lettre, la lit et lui en substitue une autre, dans laquelle l'empereur enjoint à l'impératrice de marier immédiatement le jeune homme à leur fille. Le mariage se fait ; l'empereur ratifie les choses et associe au pouvoir son gendre, qui deviendra l'empereur Henri III.

Iste mihi socius et gener, inquit, erit,

dit le récit versifié, car Godefroi reprend en vers son récit en prose (1). On sait qu'historiquement Henri III (1039-1056) était le *fils* de Conrad II.

Cette même histoire se rencontre dans un autre ouvrage du moyen âge, rédigé vers l'an 1330, probablement en Angleterre, les *Gesta Romanorum*. Le compilateur et commentateur anonyme paraît avoir emprunté à Godefroi de Viterbe le fond et parfois la forme même du récit qu'il développe et dont il tire une moralité (2).

Toujours au moyen âge, entre l'époque du *Panlheon* de Godefroy de Viterbe et celle des *Gesta Romanorum*, il faut placer deux nouvelles françaises (picardes probablement) du XIIIe siècle, l'une en prose, l'autre en vers, qui donnent à peu près de même façon le *Dit de l'empereur Constant* (3).

(1) Item de eodem Conrado imperatore et de pace sui temporis versibus explicamus.

(2) *Gesta Romanorum*, édition H. Oesterley (Berlin, 1871), cap. 20, p. 315.

(3) *Nouvelles françaises en prose du XIIIe siècle*, publiées d'après les manuscrits ..., par L. Moland et Ch. d'Héricault (Paris, 1856), p. 3 seq. — Alexandre Vesse-

Un soir, l'empereur de Byzance et un de ses chevaliers, parcourant la ville, viennent à passer devant une maison où gémit une chrétienne en couches. Ils entendent le mari sur le *solier* (chambre haute, grenier) prier Dieu d'accorder à sa femme une heureuse délivrance et, bientôt après, le conjurer de ne pas venir à son aide. L'empereur indigné somme cet étrange personnage de lui donner l'explication de sa conduite. L'homme déclare qu'il est astrologue. « J'ai lu, dit-il, dans les astres que, si l'enfant vient au monde à une certaine heure, il sera malheureux et mourra de mort violente ; que, né à une autre heure, il sera au contraire favorisé de la fortune. » Ainsi s'explique la prière contradictoire qui a surpris l'empereur. L'astrologue ajoute que Dieu l'a exaucé : son fils est né à une heure propice ; il épousera la fille de l'empereur de Byzance et deviendra lui-même empereur.

Dans les deux nouvelles, l'enfant, que l'empereur a chargé un de ses chevaliers de tuer et que l'on croit mort, tandis qu'il n'est que grièvement blessé, est recueilli par l'abbé d'un couvent, qui le fait soigner et lui donne le nom de Constant (Coustant, en dialecte picard). A la différence de l'histoire de l'empereur Conrad et comme dans les contes indiens, c'est entre les mains de la fille de l'empereur elle-même que tombe la lettre de mort, adressée par l'empereur à son châtelain de Byzance. Arrivé dans le verger du château, Constant s'y est endormi de lassitude ; la princesse voit le beau jeune homme, s'éprend de lui et lui enlève la lettre, à laquelle elle en substitue une autre. Et, en exécution de cette soi-disant lettre de l'empereur, le châtelain fiance immédiatement Constant avec la princesse. Quand l'empereur arrive après la noce, il reconnaît que contre les décrets de la Providence il n'y a rien à faire. A sa mort, son gendre lui succède sur le trône.

* * *

A quelle date faut-il reporter les deux légendes en l'honneur de l'archange saint Michel, provenant l'une de l'Église copte ; l'autre, de l'Église copto-éthiopienne et dont nous allons parler ? c'est ce qu'on ne saurait dire, et, après avoir analysé ces documents, — un manuscrit éthiopien du XVIIe siècle et un manuscrit arabe, écrit par un Copte, — l'éminent professeur de Munich, M. Ernst Kuhn, se borne à faire observer qu'ils dérivent incontestablement, comme toute cette littérature copte, d'un original grec, gréco-byzantin (1).

lofsky : *Le Dit de l'empereur Constant* (version en vers, publiée d'après un manuscrit de la Bibliothèque Royale de Copenhague) dans *Romania*, VI (1877), p. 162 seq. — Nous reproduisons en partie le résumé de M. Vesselofsky (*ibid.*, p. 171).

1. *Byzantinische Zeitschrift* IV (1895), p. 244.

Dans le récit copte, qui est le meilleur des deux (1), un homme riche, appelé Markianos, surprend, un jour, du toit de sa maison, la conversation des archanges Michel et Gabriel, venus à la prière d'une pauvre femme en couches, habitant la maison voisine ; et il les entend dire que le fils qu'elle va mettre au monde héritera un jour de tout ce qu'il possède, lui Markianos. Il fait enfermer l'enfant dans un sac, que l'on jette à la mer. Un berger le sauve et lui donne un nom de circonstance, le nom de Thalassion (θάλασσα, « mer »). Quand il a grandi, Markianos, ayant découvert qui il est, l'achète au berger et l'envoie à sa femme avec la lettre fatale, à laquelle l'archange Michel, sous la forme d'un soldat, substitue la lettre bien connue. Markianos revient, juste le jour de la noce ; il apprend la chose à un mille de sa maison, et son saisissement est si grand, qu'il tombe de cheval, et son épée le transperce.

Faut-il voir, dans ces légendes d'origine gréco-byzantine, un chaînon important de la chaîne qui relie à l'Orient les deux légendes occidentales de l'empereur Conrad et de l'empereur Constant ? Nous ne le croyons pas, tout au moins en ce qui concerne le *Dit de l'empereur Constant*. Les deux légendes gréco-byzantines, qui font jouer partout le grand rôle à l'archange saint Michel, n'ont pas conservé le trait de la substitution de la lettre, *faite par la future femme du héros* : elles ne pouvaient donc transmettre, médiatement ou immédiatement, aux rédacteurs du *Dit de l'empereur Constant* un trait qu'elles ne présentent pas.

On aura pu remarquer que tous ces récits, — légendes soi-disant historiques de l'Europe occidentale (XIIe et XIIIe siècles) ; légendes pieuses gréco-byzantines, — se terminent immédiatement après l'histoire de la lettre substituée. Pas la moindre trace de combinaison de ce thème avec le thème de la *Substitution de personne* (l'Envoi à la fournaise, etc.), combinaison que nous avons constatée, dans le conte sino-indien, *dès le IIIe siècle*, c'est-à-dire neuf cents ans au moins avant l'époque où fut rédigée par Godefroi de Viterbe celle de ces légendes qui porte la date la plus ancienne.

* * *

Si, pour compléter cette section, nous jetons un coup d'œil sur

(1) Le texte arabe du manuscrit de la Bibliothèque Ducale de Gotha, qui donne ce récit, a été publié récemment par M. J. Kratchkowski dans la revue de Beyrout *al-Machriq*, t. XII (1909).

les contes oraux actuels, appartenant à cette branche de la famille, nous aurons à citer d'abord un bien curieux conte populaire des Ossètes du Caucase, que fait connaître M. Vesselofsky (1) :

Un prophète sans enfants apprend, par une de ses lectures de la parole sainte, qu'il lui naîtra une fille et que Dieu la donnera au fils d'un *coussak* (esclave ou serf d'un prince). Pour prévenir l'accomplissement de cette prophétie, il prie le prince de lui céder la femme du coussak avant la naissance de l'enfant ; il emmène cette femme enceinte dans les champs et, après l'avoir éventrée d'un coup de sabre, il la laisse morte sur place. « Et, par la volonté de Dieu, l'enfant sortit du sein de sa mère et rampa jusqu'à ses mamelles, dont il se mit à sucer le lait. » Un prince, chassant de ce côté, aperçoit le petit, le fait porter dans sa maison et, comme il n'a pas d'enfants, l'adopte.

Un long temps se passe. Le prophète a l'idée de consulter son livre, et il y voit ce qu'est devenu l'enfant. Il se rend chez le prince et le prie de lui permettre de confier au jeune homme, comme à un messager sûr, une lettre importante à remettre à sa femme. Le jeune homme part, emportant son arrêt de mort. Il arrive avant le jour à la maison du prophète : épuisé de fatigue, il s'endort sur le seuil. Pendant son sommeil, la lettre glisse de sa poche, et elle est ramassée par la fille du prophète, qui la lit et la remplace par une lettre « selon son cœur ». Le mariage est conclu, et, quand les jeunes gens se présentent au prophète, celui-ci s'écrie, stupéfait : « O seul grand Dieu, rien ne se fait donc sans ta volonté ! »

Nous n'avons pas besoin de signaler, dans ce conte ossète, l'étrange ressemblance du passage de la « femme du coussak » avec le passage de la « femme esclave Poushpaçri » du second conte djaïna.

Comme nos légendes écrites de l'Europe occidentale et de l'Église gréco-byzantine, ce conte oral ossète n'a pas de seconde partie.

D'autres contes oraux, des contes européens peu nombreux, ont la seconde partie des contes djaïnas, soit de l'un, soit de l'autre. Enfin, dans tout un groupe, européen aussi, la seconde partie est absolument différente et ne se rapporte plus à l'*Envoi à la fournaise* que par une idée voisine, l'idée d'envoyer un ennemi en une expédition dont on a lieu de penser qu'il ne reviendra pas.

Sans avoir l'intention de traiter à fond ce sujet, voyons quelques-uns des contes de ces deux groupes.

Parmi les plus intéressants, on peut citer un conte tchèque de Bohême et un conte albanais (2). Dans l'un et dans l'autre, à la naissance de l'enfant prédestiné, ce sont trois femmes mystérieuses,

(1) Article déjà cité (*Romania*, VI, 1877, p. 194 seq.).

(2) Alexandre Chodzko : *Contes des paysans et des pâtres slaves* (Paris, 1864), p. 43 seq. — Auguste Dozon : *Contes albanais* (Paris, 1881), n° 13.

sortes de parques, qui font ou, du moins, dont l'une fait la prédiction entendue par le roi (ou par le pacha), et, dans le conte tchèque c'est l'une de ces femmes qui intervient pour la substitution de lettre, ce qui, soit dit en passant, vaut beaucoup mieux que l'intervention d'un *nègre (sic)* dans le passage correspondant du conte albanais.

Pour la seconde partie, la divergence entre les deux contes est complète. Le conte albanais présente ici beaucoup d'analogie avec le premier conte djaïna. Le héros reçoit du pacha, son beau-père, la commission d'aller le lendemain, de grand matin, chez un forgeron, lequel a reçu l'ordre de tuer celui qui viendrait au nom du pacha demander tel objet. Comme le héros a été mis en retard par sa femme, son beau-frère, le fils du pacha, apprenant que la commission n'a pas été faite, se dit qu'il vaut mieux s'en charger lui-même, et il est assommé par le forgeron d'un coup de marteau. Le conte se termine, comme le second conte djaïna, par la mort du pacha, frappé par l'assassin qui devait tuer son gendre (1).

Quant au conte tchèque, il appartient au dernier groupe que nous venons d'indiquer. Avant de ratifier le mariage, le roi exige que le jeune homme lui apporte trois cheveux d'or de la tête du Vieux qui voit et sait tout. Ce Vieux est le Soleil, et le roi espère que son gendre détesté ne reviendra jamais de cette expédition. Il en revient, non seulement avec les trois cheveux d'or, mais avec de grandes richesses que lui ont données des rois auxquels il a rapporté, de chez le Soleil qui sait tout, la réponse à des questions que seul le Vieux pouvait résoudre.

Le regretté Reinhold Koehler a dressé toute une liste de contes populaires européens dans lesquels s'est faite la même combinaison que dans le conte tchèque (le thème de la prédiction est souvent très altéré dans ces contes) (2). Nous y ajouterons un conte bas-breton de la collection F. M. Luzel (3), dont le titre *Les trois poils de la barbe d'or du Diable* montre la parenté avec le conte tchèque et avec le conte allemand bien connu, *Le Diable aux trois cheveux d'or* (4).

(1) Dans un conte serbe (*Archiv für slavische Philologie*, I, 1876, p. 288) et dans un conte grec moderne d'Épire (J.-G. von Hahn : *Griechische und albanesische Maerchen*. Leipzig, 1864, n° 20) le dénouement est tout à fait le même que dans le second conte djaïna : le beau-père est tué, et seul tué, car il n'a pas de fils.

(2) Reinhold Kœhler : *Kleinere Schriften zur Maerchenforschung* (Weimar, 1898), I, p. 466.

(3) F. M. Luzel : *Contes populaires de la Basse-Bretagne* (Paris, 1887), I, p. 86 seq.

(4) *Kinder und Hausmaerchen gesammelt durch die Brüder Grimm*, 7e éd. (Goettingen, 1857), n° 29.

A l'endroit où se fait la suture entre la première et la seconde partie, feu M. Luzel met en note : « Jusqu'ici notre conte appartient à un autre type que celui des *Voyages vers le Soleil*, et *tout ce commencement doit être une interpolation de ma conteuse.* » Or, on vient de voir que cette prétendue « interpolation », qui relie le thème de la *Lettre substituée* (affaibli, mais parfaitement reconnaissable dans le conte bas-breton) au thème de l'*Envoi vers le Soleil* ou vers tout autre personnage extraordinaire, se retrouve dans les nombreux contes de la liste de Reinhold Koehler : M. Luzel ne s'en doutait pas.

Alexandre Vesselofsky, — lequel fut un savant folkloriste et non simplement un excellent collectionneur, — était trop bien informé de la fréquence de ce qu'il appelle l' « adjonction » du thème du *Voyage vers le Soleil* au thème de la *Lettre substituée* pour parler ici d' « interpolation » locale ; mais il nous paraît s'être avancé beaucoup quand, après avoir constaté que « cette adjonction ne se trouve pas dans les rédactions orientales », il émet l'opinion que l'adjonction en question « se serait faite en Europe ».

Il est toujours dangereux, dans les études folkloriques, de raisonner sur la supposition que tel thème ou même telle combinaison de thèmes n'existe pas en Orient. Savez-vous si, demain, une découverte inattendue, — ou plutôt qui doit toujours être attendue, — ne viendra pas vous donner un démenti ? Dans le cas présent, on peut faire remarquer que le thème de la seconde partie (le Voyage vers un être extraordinaire, avec les questions à lui poser) est tout indien (1). Il ne serait donc pas étonnant que, dans quelque conte indien, pour le moment inconnu, ce thème se fût uni au thème, tout indien également, de la première partie (la Lettre substituée), et que, de l'Inde, la combinaison toute faite ait passé en Europe. On peut citer, à l'appui de cette hypothèse, un fait intéressant, qui ne nous écarte pas du tout de notre sujet.

Parmi les contes que le R. P. J. Rivière a recueillis chez les Kabyles du Djurdjura et publiés en 1882, il en est un qui se rattache à la seconde branche de notre famille de contes, c'est-à-dire au

(1) Nous ne pouvons ici que renvoyer à deux contes populaires indiens (Miss M. Stokes : *Indian Fairy Tales*, Londres, 1880, n° 12 ; — *Indian Antiquary*, août 1893, p. 213 seq.) ; à un conte littéraire tamoul, probablement du XVIIe siècle (*Dravidian Nights Entertainments*, Madras, 1886, n° 11), et aussi à un document bouddhique, le *Jâtaka* n° 257 (tome II de la traduction anglaise, *The Jâtaka*, Cambridge, 1895), qui, malgré l'époque reculée de sa rédaction, suppose forcément, par certains détails, un document encore plus ancien, que le rédacteur bouddhiste a retravaillé, dans un but d'édification.

thème de l'*Envieux*, et qui combine ce thème avec le thème bien indien du *Bon et du Méchant* (1).

De l'année 1882, date de sa publication, à l'année 1895, ce conte kabyle, avec sa combinaison très particulière, est demeuré isolé, et, pendant ces treize ans, M. Vesselofsky ou tout autre pouvait dire que la combinaison en question avait été faite, sinon chez les Kabyles, fort incapables d'opérations aussi ingénieuses, du moins chez les Arabes, leurs fournisseurs, leurs *importateurs* de contes. Mais voilà qu'en 1895 apparaît non seulement un conte oral du Nord de l'Inde, mais aussi un vieux conte littéraire djaïna du *Kathâkoça*, présentant l'un et l'autre cette même combinaison (2).

Un tel exemple doit nous rendre très réservés dans l'affirmation. Pourquoi, en effet, dans le cas sur lequel s'est prononcé M. Vesselofsky, les choses se seraient-elles passées autrement que dans un cas tout à fait analogue ? pourquoi, à la différence de ce qui est maintenant établi au sujet du conte du *Kathâkoça* et du conte de l'Inde du Nord, deux thèmes foncièrement indiens auraient-ils attendu pour s'unir qu'ils aient émigré loin de leur patrie ?

Ne nous lassons pas de le répéter : dans cette Inde immense, le trésor des contes traditionnels est, jusqu'à présent, à peine entamé. Qui peut dire ce qu'il contient et ne contient pas (3) ?

(1) J. Rivière : *Contes populaires de la Kabylie du Djurdjura* (Paris, 1882), p. 35 seq.

(2) *North Indian Notes and Queries*, mars 1895, n° 472. — *Kathâkoça* (traduction Tawney, déjà citée), p. 160 seq.

(3) Quelques mots au sujet du thème du *Bon et du Méchant* et de sa combinaison avec notre thème de l'*Envieux*. Nous avons traité longuement de ce thème du *Bon et du Méchant* dans les remarques du n° 7 de nos *Contes populaires de Lorraine* (Paris, 1886, librairie Vieweg, actuellement Honoré Champion, I, p. 87 seq. ; II, p. p. 353), remarques auxquelles il y aurait à ajouter aujourd'hui divers contes indiens publiés depuis 1886.

Le conte du *Bon et du Méchant* peut se décomposer en trois parties, dont la première a deux formes :

— 1° *a*) Le Bon et le Méchant se disputent sur le point de savoir ce qui règne sur le monde, le bien ou le mal, la justice ou l'injustice. Le Bon plaide la cause du bien ; le Méchant, celle du mal. Ils conviennent de prendre pour arbitre les premiers qu'ils rencontreront sur leur chemin : celui qui perdra son procès perdra aussi les yeux, que l'autre lui arrachera. Les arbitres décident en faveur du Mal, et le Bon, réduit à l'état d'aveugle, est abandonné par son compagnon.

— *b*) Le Bon et le Méchant voyagent ensemble. Le Bon partage ses provisions avec le Méchant. Quand tout est épuisé, le méchant ne consent à donner au Bon de ses provisions à lui que contre un œil, puis contre l'autre œil, et il l'abandonne.

— 2° L'aveugle entend la conversation d'êtres mystérieux (animaux, génies, etc.) et, grâce aux secrets dont il est devenu maître, il recouvre la vue, déterre un trésor et guérit une princesse, qu'il épouse.

— 3° Le Méchant, qui est devenu pauvre, arrive chez le grand personnage, son ancien compagnon. Celui-ci le reçoit en ami et, en réponse aux questions du Mé-

* * *

Dans l'Inde, ce n'est pas seulement à des récits sérieux, tragiques même, qu'est venu s'incorporer le thème de la *Lettre substituée*; c'est aussi à des récits plaisants.

Un conte *katchâri* (Bengale oriental) nous montre un *Katchâri*, serviteur d'un brahmane, jouant à son maître toute sorte de mauvais tours. Finalement le brahmane, excédé, l'envoie porter à un autre brahmane, son frère, une lettre lui disant de tuer ce mauvais sujet. Le serviteur, en route, se fait lire la lettre par un homme qu'il rencontre, et le prie de la remplacer par une lettre ainsi conçue : « Mon cher frère, aussitôt réception de cette lettre, marie mon serviteur à ma nièce. Je ne pourrai assister à la noce. » Le frère s'exécute, bien malgré lui. Ensuite, le brahmane ayant de nouveau cherché à faire périr le Katchâri, celui-ci se tire encore d'affaire par sa malice (1).

Toujours dans l'Inde, chez un petit peuple d'origine non âryenne, mais qui a reçu des Hindous proprement dits beaucoup de contes, chez les Santals du Bengale (2), c'est à son beau-père que le maître envoie la lettre, et, — comme nous l'avions soupçonné en lisant le conte katchâri, altéré sur ce point, — l'histoire des mauvais tours du serviteur est étroitement apparentée aux contes (indien, orientaux, européens) que nous avons jadis résumés dans les remarques de notre conte de Lorraine n° 36.

chant, il révèle à celui-ci quelle a été l'origine de sa fortune. Le Méchant veut avoir semblable chance ; mais, quand il épie la conversation des êtres mystérieux, ceux-ci, qui ont remarqué que, précédemment, leurs secrets ont été entendus, l'aperçoivent et le tuent.

Dans le conte kabyle et dans les contes indiens, la troisième partie est remplacée, nous l'avons dit, par notre thème de l'*Envieux*. Arrivé à la cour du roi dont son ancien ami est devenu le gendre, le Méchant cherche aussitôt à perdre le Bon en faisant croire au roi que son gendre le méprise et détourne la tête pour ne point sentir son haleine (conte kabyle), ou que son gendre, en réalité fils de roi, est de basse caste, fils d'un potier ou d'un balayeur de rue (contes du *Kathâkoça* et de l'Inde du Nord). Suit l'envoi à la mort et la substitution providentielle du Méchant au Bon.

On remarquera que, dans les contes indiens, c'est la forme *a* de la première partie du *Bon et du Méchant* qui se combine avec notre thème de l'*Envieux* ; dans le conte kabyle, c'est la forme *b*.

(1) *Journal of the Buddhist Text Society of India*. Volume IV, 1re partie (Calcutta, 1896). Appendice III, p. 28 seq.

(2) C. H. Bompas : *Folklore of the Santal Parganas* (Londres, 1909), n° 86.

SECTION B

Nous avons dit que, en ce qui concerne le thème de la *Prédiction*, les trois contes bouddhiques font bande à part ; c'est la conséquence de remaniements considérables, sur lesquels on nous permettra de nous arrêter un peu longuement : il nous paraît instructif de signaler un travail, peut-être une série de travaux d'altération, que les littérateurs bouddhistes d'il y a dix-sept siècles n'ont fait probablement que parachever.

La modification fondamentale du thème primitif (bien reflété par les contes djaïnas) a été celle-ci : on a créé, nous ne savons pourquoi, un lien de quasi-parenté entre le héros et son ennemi juré : le gros personnage, en effet, prend chez lui l'enfant prédestiné et le traite, du moins en apparence, comme un fils, et même, dans le conte sino-indien, il l'adopte réellement. Or, cette quasi-parenté, introduite dans l'histoire, rendait choquante et inadmissible toute idée de mariage entre l'adopté, même le simple adopté de fait, et la fille du père adoptif. On a donc éliminé cette fille, et on a mis à sa place la fille d'un ami du gros personnage (1).

Alors a surgi une difficulté, — du moins dans les contes pâli, où il n'y a pas adoption véritable : — comment se réalisera la prédiction concernant l'héritage ? Sans doute le jeune homme prédestiné héritera, par sa femme, de l'ami... de son ennemi ; mais son mariage ne lui donnera aucun droit sur la succession de cet ennemi lui-même, la seule visée par la prédiction, et à laquelle il ne peut prétendre en aucune façon, n'ayant pas été réellement adopté par le grand marchand. Nous avons vu comment les contes pâli ont cherché à se tirer de cette difficulté, et quel rôle odieux ils font jouer à la jeune femme pour que son mari obtienne et l'héritage du grand marchand et la survivance de sa charge.

Le conte sino-indien, lui, ne se trouvait pas dans le même embarras ; car il suppose, de la part du « maître de maison », une adoption réelle de l'enfant ; l'héritage ira donc tout naturellement à cet enfant. Mais cette adoption réelle, présentée comme *œuvre pie*, a entraîné de nouvelles modifications dans le récit et lui a donné, on peut le dire, une tout autre *orientation*. Le conte sino-indien

(1) Les contes pâli ont cherché à motiver l'introduction de cette fille dans le récit par cette réflexion qu'elle avait déjà été, dans une existence précédente, la femme du jeune homme et, par suite, qu'elle lui était destinée, cette fois encore. Mais c'est là évidemment de *l'après coup*.

s'est ainsi éloigné du thème primitif encore plus que les contes pâli, et il est devenu une sorte de *tract* édifiant à la bouddhique.

Le héros n'est pas un mortel ordinaire, comme dans les contes djaïnas ; il n'est pas non plus un *déva*, envoyé sur terre en pénitence, comme dans les contes pâli ; il est le Bodhisattva lui-même, le futur Bouddha. Aussi, à la mort de son père adoptif, quelle piété filiale, que « tout le monde loue » ! et quelle « conduite dévote » ! et comme « le parfum de ses vertus s'exhale dans les dix directions de l'espace » !

La jeune femme, elle aussi, est une bru modèle, qui, devant le « maître de maison » mourant, fait un petit discours des plus attendrissants. Ce ne serait pas elle qui, à l'instar de son *double* des contes pâli, frapperait d'un violent coup de tête, dans un feint désespoir, le cœur du beau-père à l'agonie, pour l'achever. Elle « salue par deux fois en versant des larmes, puis avance de trois pas et se prosterne de nouveau », et c'est alors qu'à distance respectueuse elle dit toute sorte de choses bien filiales.

Tout est *édulcoré*, dans ce conte sino-indien, et notamment la prédiction qui, dans les contes djaïna, vise *directement* l'héritage du grand marchand et dont celui-ci est si fort irrité : il n'y a plus là qu'une promesse *très générale* de bonheur faite aux enfants qui naîtront un certain jour. Aussi l'arrangeur bouddhiste peut-il montrer le maître de maison « se réjouissant silencieusement » en entendant cette promesse qui ne le menace en rien, et s'empressant de faire une bonne œuvre dont il profitera lui-même, en obtenant un fils adoptif plein de « sagesse ». Même quand, plus tard, sa femme lui ayant donné un fils, le maître de maison cherchera à se débarrasser du petit garçon « dont il n'a plus besoin », l'arrangeur, toujours onctueux, le représentera comme un pécheur repentant qui, après chaque tentative inutile de faire périr l'enfant, « se fait des reproches en sanglotant », « verse sur l'enfant des larmes de compassion », etc. Ce n'est qu'à la fin que ce pécheur deviendra complètement endurci.

Il est visible que, dans leur rédaction du conte sino-indien, les Bouddhistes ont encore remanié le remaniement antérieur dont les deux contes pâli nous ont conservé le résultat. Or le conte sino-indien, ce dernier terme de remaniements sur remaniements, était déjà tel quand Seng-houeï le traduisait en chinois, c'est-à-dire au IIIe siècle de notre ère. De combien cela recule-t-il la date, nous ne disons pas de la composition première, de la *création* du conte dans sa forme pure, mais même de son premier remaniement ?

*
* *

Chez les Arabes, qui ont transmis ce conte aux Turcs, le héros n'est pas seulement le fils adoptif de celui qui le poursuit de sa haine ; il est son fils, son véritable fils. Aussi le récit en prend-il quelque chose de révoltant (1) :

Craignant la jalousie de son unique femme, Kébal, riche marchand de Bagdad, veut tuer un fils qu'il a eu d'une autre. Abandonné dans le désert, l'enfant est recueilli par un pâtre. Son père le retrouve et le jette dans la mer, cousu dans un sac de cuir. Un pêcheur le retire et l'élève. Son père le rencontre encore et l'achète. Vient ensuite l'envoi du jeune homme à Bagdad avec la lettre fatale, à laquelle la fille de Kébal substitue une autre lettre, et le mariage. — Kébal, retrouvant le jeune homme en vie, aposte des gens dans l'escalier, avec ordre de tuer celui qui descendra, et il charge le jeune homme d'une commission ; mais le jeune homme est retenu par sa femme, qui s'inquiète. Kébal va voir si ses ordres ont été exécutés, et il est tué par ses propres sicaires.

Le rédacteur de cette histoire a essayé d'en atténuer le scandale par cette réflexion finale : « Comme sa naissance (la naissance du héros) était un mystère pour lui, il vécut tranquillement avec son épouse et ne sut jamais qu'elle était sa sœur ».

Un autre livre turc, une recension de l'*Histoire de la sultane de Perse et des vizirs* (ou *Les quarante vizirs*), trouvée au XVIIIe siècle à la Bibliothèque du Roi (Bibliothèque nationale) par un orientaliste anonyme (2), donne ce même conte modifié : ce n'est pas la fille de Kébal qu'épouse le jeune homme ; c'est sa *nièce* (3).

(1) C'est Cardonne qui, en 1770, a publié, dans ses *Mélanges de littérature orientale* (II, p. 69 seq.), ce conte extrait du recueil turc l'*Adjaib Mouaser*. — Nous reproduisons, avec quelques modifications et additions, le résumé donné par M. Victor Chauvin dans sa *Bibliographie des ouvrages arabes*, fascicule VIII (Liége, 1904), p. 145.

(2) *Bibliothèque universelle des romans*, 1er volume d'octobre 1777, p. 184.

(3) M. Alexandre Vesselofsky croyait (et nous l'avons cru nous-même pour un temps), que ce trait d'un père poursuivant de sa haine son propre fils existait déjà dans le conte pâli de l'*Attakathâ* résumé ci-dessus. C'est qu'au moment où écrivait le savant russe, ce conte de l'*Attakathâ* n'était encore connu que par un fragment cité par un Singhalais, James d'Alwis, dans son *Introduction to Kaccayana's Grammar* (Colombo, 1863, p. 101) et reproduit par Albrecht Weber (*Monatsberichte der Academie zu Berlin*, 1869, p. 42, seq.). L'écrivain singhalais paraît avoir pris dans le sens littéral les expressions employées par le grand marchand au sujet de Ghosaka dans sa missive au potier : « Il y a *un mien fils de basse naissance...* » L'introduction de l'histoire n'ayant pas été donnée par d'Alwis, Albrecht Weber et, à sa suite, Vesselofsky n'ont pu se rendre compte que Ghosaka n'est nullement le fils, « fils naturel » ou non, du marchand. — Comment l'est-il devenu dans les deux contes arabes, c'est ce qu'il est impossible de savoir.

§ 3

LA « LETTRE DE BELLÉROPHON ». — LA « LETTRE D'URIE ».

La substitution d'une lettre à l'autre, — qui substitue, en définitive, une *noce* à un *enterrement*, — tel est le trait vraiment caractéristique des contes que nous venons de passer en revue.

Quant à la lettre elle-même et quant à cette circonstance que le porteur est celui-là même qu'elle doit perdre, il n'y a rien là, en réalité, de caractéristique, rien qui ne soit *allgemein menschlich*, comme disait Benfey, c'est-à-dire rien qui ne puisse se produire en fait ou s'imaginer partout où il y a des hommes, du moins (dans le cas présent) des hommes civilisés.

Un quémandeur indiscret vous importune pour obtenir une lettre de recommandation auprès de telle personne. Si vous étiez bien sûr que la lettre arrivera au destinataire sans être préalablement lue, ne seriez-vous pas tenté d'écrire à ce destinataire de se débarrasser comme il pourra de l'insupportable personnage ? Et ce dernier s'en irait, porteur d'une *lettre de Bellérophon* ou, si l'on veut, d'une *lettre d'Urie*. La seule différence, c'est que tout ce qu'il risquerait ce serait d'être éconduit, et non de perdre la vie.

Dans la fable de Bellérophon figurent encore, il est vrai, d'autres traits qui se rencontrent dans telle ou telle branche de notre famille de contes ; mais ce sont là encore de ces traits auxquels s'appliquera *l'allgemein menschlich* de Benfey :

— Bellérophon, qui a repoussé l'amour coupable de la reine Antéa, est accusé par celle-ci auprès du roi Proetus d'avoir voulu la séduire. Idée si naturelle en sa perversité qu'elle a pu se présenter une masse de fois, dans la vie réelle, à l'esprit d'une femme furieuse ou, dans le monde de la fantaisie, à l'imagination d'un conteur ;

— Bellérophon, après avoir remis au roi de Lycie, beau-père de Proetus, la lettre fatale, est envoyé par celui-ci en diverses expéditions périlleuses, contre la Chimère, contre les Solymes, contre les Amazones. Épisode qui n'a de commun avec l'*Envoi vers le Soleil* que l'idée très générale d'envoyer quelqu'un en un endroit d'où l'on espère bien ne pas le voir revenir ;

— Bellérophon échappe, par sa vaillance, à une troupe de Lyciens mis en embuscade pour le tuer. Encore un trait absolument général ;

— Bellérophon obtient finalement la main de la fille du roi et

« la moitié de tous les honneurs royaux ». C'est la conclusion banale de toute sorte de contes.

Tous ces traits réunis peuvent donner à la fable de Bellérophon une ressemblance générale avec certains des contes étudiés ci-dessus ; mais le trait caractéristique s'y cherche en vain : la *substitution de lettre* (1).

Avec la *Lettre d'Urie*, plus rien quant à des ressemblances, même générales ; plus rien que la lettre de mort, donnée à un brave homme trop confiant et qui probablement ne sait pas lire : c'est notre petit fait de la vie ordinaire, mais poussé au tragique, car la missive arrive intacte à destination, et, en conséquence, le pauvre Urie, envoyé sur le front de bataille, à l'endroit le plus dangereux et laissé sans secours, tombe sous les coups des ennemis. Dénouement d'une triste et très vilaine histoire que la Bible raconte en détail avec une précision toute *vécue*, comme on dit aujourd'hui. En résumé, pour couvrir la faute de Bethsabée, faute qui va se révéler, David, — le David d'avant la pénitence, — rappelle le mari, Urie l'Héthéen, du camp dressé devant Rabba, sous prétexte de lui demander un rapport sur la guerre ; il compte qu'Urie reprendra la vie conjugale et que les apparences seront sauvées. Mais le rude guerrier ne veut pas même rentrer dans sa maison, « tandis que l'Arche de Dieu et Israël et Juda sont là-bas sous la tente » ; il se considère comme étant toujours en campagne, et il continuera dans Jérusalem à mener la vie dure que mènent son chef Joab et ses compagnons devant Rabba. Alors, un crime entraînant un autre crime, Urie est renvoyé au camp avec la lettre qui cause sa mort.

Quel rapport y a-t-il dans tout cela avec la Légende du Page ou avec la fable de Bellérophon ? Rien, quant aux motifs qui déterminent l'envoi de la lettre ; rien, quant à ce qui résulte de cet envoi. Rien, — nous l'avons dit et montré, — sinon un trait d'une ressemblance tout à fait générale. S'il y a du *caractéristique* dans le récit historique de la Bible, — et il y en a beaucoup, — ce caractéristique sépare nettement ce récit de tous ceux desquels on voudrait le rapprocher.

(1) Dans notre travail de la *Revue biblique*, auquel nous avons déjà renvoyé, nous avons montré (2e article, p. 178 seq. = 326 seq. du présent volume) que tout un ensemble de *traits principaux* est le même dans l'histoire d'Esther et dans l'histoire de... Henry VIII d'Angleterre. Ce sont, partout et toujours, les *traits caractéristiques* qu'il faut considérer.

CONCLUSION

Nous voici donc enfin au terme de ce long voyage que la *Légende du Page de sainte Elisabeth de Portugal* nous a fait entreprendre à travers le monde et aussi à travers les siècles. Nous avons remonté des courants bien divers, et toujours, — qu'il s'agisse du thème des *Bons Conseils*, ou de l'*Envoi à la fournaise*, ou de la *Lettre substituée*, ou d'autres thèmes aussi caractérisés, — c'est à l'Inde que nous ont conduit ces courants, non pas à une Inde perdue dans les brumes de l'inaccessible *préhistoire*, mais à l'Inde historique qui, vers l'Occident, par le canal des Persans, et, après la conquête de la Perse, par l'inondation islamite ; vers l'Orient, par la diffusion du brahmanisme et du bouddhisme en Indo-Chine ; vers le Nord, par la propagande bouddhique en Chine, au Tibet, en Mongolie, a exporté dans tout l'Ancien Continent et plus loin encore (par exemple, dans l'Indonésie) les productions traditionnelles d'une incomparable imagination.

FANTAISIES BIBLICO-MYTHOLOGIQUES

D'UN CHEF D'ÉCOLE

M. ÉDOUARD STUCKEN ET LE FOLK-LORE

Extrait de la *Revue biblique* publiée par l'*École pratique d'Études bibliques* des Dominicains de Jérusalem. — Janvier 1905

M. Édouard Stucken n'est pas un inconnu ; il reçoit les hommages publics de gens qui ne sont pas les premiers venus : l'assyriologue M. Hugo Winckler, professeur à l'Université de Berlin, le proclame chef d'école, en lui attribuant la paternité du système d'après lequel le ciel astronomique se refléterait, comme en un miroir, dans ce qui nous est parvenu des traditions historiques et des mythes des anciens âges ; grande découverte, aux yeux de M. Winckler, car la « carte du ciel » deviendrait ainsi « le guide le plus sûr à travers les sentiers embrouillés de la légende » (1).

M. Stucken est donc un personnage, et ce n'est pas perdre son temps que de s'occuper des élucubrations de M. Stucken. Aussi n'avons-nous pas hésité à promettre au R. P. Lagrange de les faire connaître aux lecteurs de la *Revue biblique*, quand, il y a déjà quelque temps, notre très honoré confrère, parmi les Correspondants de l'Académie des Inscriptions, a bien voulu nous demander ce qu'à notre point de vue de spécialiste nous pensions d'une récente brochure dans laquelle M. Stucken fait du *folk-lore* ou quelque chose d'approchant.

(1) Hugo Winckler, *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen*, t. II (Leipzig, 1900) p. 276, note 1, et p. 278. — Voir, dans la *Revue biblique* du 1er avril 1901, pp. 299-303, le très intéressant article du R. P. Lagrange sur le volume de M. Hugo Winckler.

Nous étions alors absorbé par un de ces travaux folkloriques qui exigent d'interminables recherches ; d'autres circonstances sont venues ensuite se mettre à la traverse, et c'est aujourd'hui seulement que nous pouvons aborder l'examen de la brochure en question.

Ne sutor ultra crepidam. Il est entendu, une fois pour toutes, que nous laisserons au R. P. Lagrange et à ses savants collaborateurs tout ce qui touche à l'exégèse biblique. Quant à nous, ne voulant parler que de ce que nous avons étudié, nous ferons du folk-lore et rien que du folk-lore (1).

* * *

C'est sous le couvert de la *Vorderasiatische Gesellschaft*, une Société allemande ayant pris pour champ d'études l'Asie occidentale (Asie Mineure, Assyrie, etc.) et publiant des séries de brochures « rigoureusement scientifiques » *(streng wissenschaftlich)*, au dire du programme, qu'a paru la brochure de M. Stucken, à côté de brochures de professeurs d'université comme MM. F. Hommel (Munich), B. Meissner (Breslau), H. Winckler (Berlin), F. Peiser (Kœnigsberg), et de savants comme M. Ed. Glaser. Elle est intitulée *Beiträge zur orientalischen Mythologie* (« Contributions à l'étude de la mythologie orientale ») et forme le n° 4 de la septième année (1902) des *Mittheilungen* (« Communications »), publiées à Berlin par la Société, sous la direction de M. le professeur Winckler. M. Stucken y reprend des idées qu'il avait déjà soutenues dans un précédent ouvrage : *Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Aegypter* (« Mythes astraux des Hébreux, Babyloniens et Égyptiens »), dont les quatre premiers fascicules (Leipzig, 1896-1901) forment 430 grandes pages.

En 1896, à la fin du premier fascicule (p. 77), M. Stucken déclarait qu'il était comme écrasé « par la conscience d'avoir soulevé plus de questions qu'il n'en avait résolu » *(mit dem erdrückenden Bewusstsein mehr Fragen aufgeworfen als beantwortet zu haben)*. Dans la brochure récente dont nous allons examiner la partie la plus importante (pp. 3-38, « La Descente d'Ishtar aux Enfers et la Genèse »), M. Stucken paraît débarrassé du poids qui l'oppressait ; il se sent tout à l'aise. Une de ses thèses, une thèse capitale, est maintenant « démontrée », « merveilleusement confirmée » *(wun-*

(1) Rappelons que ce mot nouveau de *folk-lore*, qui de l'anglais a passé au français, s'applique à l'étude de tout ce qui touche à la vie populaire ; ici, il se rapporte spécialement à l'étude des contes et légendes.

derbar bestaetigt), « assurée » *(gesichert)* (p. 3). Et M. Stucken (p. 30) s'extasie sur « l'exactitude de sa méthode de comparaison des mythes ».

Voyons donc, dans son application, cette « méthode » si « exacte ».

§ I

LE DOCUMENT FONDAMENTAL DE M. STUCKEN ET SES ONZE « MOTIFS »

Dans ses *Mythes astraux* (p. 189), M. Stucken nous apprend qu'il est arrivé peu à peu à reconnaître que « toutes les légendes *(Sagen)* qui se rencontrent chez tous les peuples de la terre se ramènent au mythe de la création *(Schoepfungsmythus)* ». Ce mythe de la création, c'est (p. 231) « la légende primitive de la séparation des premiers parents, le Ciel et la Terre ».

De toutes les légendes dérivées, indépendamment les unes des autres, de cette légende primitive, — c'est toujours M. Stucken qui parle, — certaine légende japonaise, fixée par écrit en l'an 712 de notre ère dans un livre sacré nommé le *Ko-ji-ki*, est (p. 3 de la brochure) « de beaucoup la plus complète ». « Elle contient tout l'ensemble de la légende. Elle contient onze *motifs*, tandis que les légendes qui lui sont apparentées ne présentent le plus souvent, du moins en apparence, qu'un petit nombre de ces onze motifs ».

Voici de quelle façon M. Stucken résume et décompose en « motifs » ce document qui, pour lui, est fondamental (1) :

Le dieu Izanagi et sa femme la déesse Izanami, les premiers parents *(Urellern)*, donnent successivement naissance aux îles, aux montagnes, aux fleuves, au soleil, à la lune et à d'autres divinités. Quand Izanami enfante son plus jeune fils, le dieu du Feu, celui-ci brûle le sein maternel. Alors le père coupe l'enfant en morceaux. [1er motif : *L'Enfant coupé en morceaux.*]

(1) Le *Ko-ji-ki* a été traduit en anglais par M. B.-H. Chamberlain et publié à Yokohama (sans date, mais après 1882), comme supplément au volume X des *Transactions of the Asiatic Society of Japan.* — La même légende se trouve dans un autre ouvrage japonais, le *Nihongi*, rédigé peu d'années plus tard que le *Ko-ji-ki.* Le *Nihongi* a été en partie traduit en français par M. Léon de Rosny, sous ce titre *Le Livre canonique de l'antiquité japonaise*, tome I (1887). Une traduction anglaise de ce même ouvrage, par M. W.-G. Aston, a paru à Londres, en 1896 (supplément aux *Transactions and Proceedings of the Japan Society*), et une traduction allemande, par M. Karl Florenz, à Tokyo, en 1901 (Supplément aux *Mitheilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur und Voelkerkunde Ostasiens*).

Indignée, Izanami abandonne son époux Izanagi. [2e motif : *Séparation des premiers parents.*]

Izanami descend dans le monde inférieur pour y habiter désormais. [3e motif : *Fuite de la première mère (Urmutter) dans le monde inférieur.*]

Son époux Izanagi est inconsolable de sa disparition et, au bout de quelque temps, il prend la résolution de la ramener du monde inférieur, appelé « *Yellow Stream* », le « Cours d'eau jaune ». [4e motif : *Yellow Stream.*]

Il suit donc là Izanami. [5e motif : *Le premier père s'en va pour ramener la première mère.*]

Dans le monde inférieur, Izanagi trouve sa femme et l'invite à revenir dans le monde supérieur. Izanami répond qu'elle y est disposée, mais qu'elle doit auparavant aller chercher la permission des divinités des Enfers. Seulement, dans l'intervalle, il ne doit pas la regarder. — Ayant ainsi parlé, elle retourne dans le palais, et, comme elle tarde longtemps, son mari ne peut attendre : il casse une des dents du peigne qu'il a sur la tête, l'allume ; puis, étant entré, il regarde. [6e motif : *Motiv des Schauens* (littéralement : Motif du « regarder »).]

Le spectacle qui s'offre à ses yeux est si affreux qu'il prend la fuite. Mais Izanami entre en fureur de ce que son mari a contrevenu à sa défense. Elle envoie à la poursuite d'Izanagi des monstres infernaux, auxquels il échappe en leur jetant sa coiffure : cette coiffure, en effet, se transforme en grappes de raisin que les monstres s'arrêtent à ramasser. [7e motif : *Les grappes de raisin.*]

Ensuite il leur jette son peigne, qui donne naissance à une forêt de bambous. [8e motif : *Motif du peigne.*]

Finalement, Izanami elle-même se met à sa poursuite. « Et il arracha du sol un rocher qu'il eût fallu mille hommes pour soulever, et il bloqua le passage des Enfers en mettant le rocher au milieu. » [9e motif : *Le rocher qu'il faut mille hommes pour soulever.*]

Et, se tenant l'un d'un côté du rocher, l'autre de l'autre côté, Izanami et Izanagi font cet échange de paroles : « Eh bien ! dit la déesse, j'étranglerai par jour un millier de gens de ton pays ! — Et moi, dit le dieu, j'en ferai naître quinze cents ! » [10e motif : *Dispute s'il y aura plus de morts que de vivants.*]

Là-dessus, Izanagi quitte le monde inférieur, et se purifie par un bain, avant lequel il dépose successivement sept pièces d'habillement : 1° sa ceinture ; 2° sa jupe *(skirt)* ; 3° son vêtement de dessus ; 4° son pantalon ; 5° son chapeau ; 6° son bracelet gauche ; 7° son bracelet droit. [11e motif : *Le déshabillement.*]

Donc, — et tels sont, d'après M. Stucken, les résultats de la dissection à laquelle il a soumis son document fondamental, — la légende japonaise contient *tous* les motifs que M. Stucken vient d'énumérer, et n'en contient *pas d'autres : onze* motifs en tout, pas un de plus, pas un de moins (p. 5 de la brochure).

Tout cela est-il bien sûr ?... En tout cas, nous nous permettrons de vérifier.

§ 2

COMMENT M. STUCKEN LIT SON DOCUMENT

Un des principaux motifs que M. Stucken signale dans son document fondamental, c'est le motif de la *Fuite* (n° 3). Indignée *(empoert)* d'avoir vu son mari couper en morceaux le fils à qui elle vient de donner le jour, la déesse Izanami s'enfuit dans le monde inférieur, dans les Enfers, et ainsi s'accomplit la « séparation des premiers parents » (motif n° 2). Voilà ce que M. Stucken lit dans le *Ko-ji-ki*.

Or, le croira-t-on ? vérification faite, — et faite sur la traduction anglaise dont se sert M. Stucken et qu'il a reproduite presque intégralement, pour ce chapitre, dans ses *Astralmythen* (p. 232-237), — nous devons constater que l'*indignation* d'Izanami et sa *fuite* ne se trouvent nulle part, sinon dans l'imagination de M. Stucken.

Dans la légende japonaise que M. Stucken prétend avoir résumée, la déesse n'a aucune occasion de s'indigner contre son mari. En effet, c'est seulement *après qu'elle est morte* que, pour venger sa mort, son mari coupe en morceaux l'enfant qui en a été la cause. La déesse ne s'enfuit pas plus qu'elle ne s'indigne : elle meurt dans son lit, peu après la naissance de ce malheureux petit dieu du Feu. Le livre japonais nous fait même entrer dans la chambre de la malade et assister à certains accidents cliniques qui ont des suites bien étranges. Comment dire ?... Luther écrivait, dans un de ses derniers pamphlets, que les papistes étaient « pleins des pires diables « de l'enfer, pleins, pleins, si pleins, que ce n'est que des diables « qu'ils peuvent cracher..., et moucher. » (Voir, à la note 1, au com-

(1) Die Pæpstlichen « sind voll der allerærgsten Teufel in der Hoelle, voll, voll, und so voll, dass sie nichts denn eitel Teufe lausspeien, schmeissen und schneuzen koennen... ». — Ce passage du pamphlet *Contre le papisme de Rome fondé par le diable*, publié en 1545, est cité, d'après l'édition des œuvres de Luther dite d'Erlan-

plet, dans l'allemand, ce texte... scatologique.) — Dans le *Ko-ji-ki*, ce n'est pas des diables que (parlons à la Diafoirus !) la pauvre Izanami évacue par trois voies différentes durant sa dernière maladie ; ce sont des dieux. « Les noms des divinités nées de son « vomissement, dit le *Ko-ji-ki*, furent le Divin Prince de la Monta- « gne des Métaux et la Divine Princesse de la Montagne des Mé- « taux. Les noms des divinités nées de... » Pour le second accident et le troisième, nous renvoyons, toujours en note, au texte de la traduction anglaise (1).

Après le décès, vient l'enterrement, qui a lieu, par les soins du veuf, « sur le mont Hiba, à la limite du pays d'Idzuno et du pays de Hahaki ». M. Stucken qui, en 1901, reproduisait ce passage du *Ko-ji-ki* dans ses *Astralmythen* (p. 232), l'escamote, en 1902, dans sa brochure, comme il escamote la maladie d'Izanami et sa mort, toutes choses qu'il fallait évidemment faire disparaître pour donner place à ce *motif* créé de toutes pièces, la fuite du domicile conjugal.

Ce ne sont pas, d'ailleurs, les seuls escamotages que M. Stucken exécute en présentant au public la légende japonaise ; mais, si les premiers s'expliquent par les nécessités du *truquage*, ceux dont il nous reste à parler ne s'expliquent pas du tout, ce nous semble.

Ainsi nous ne voyons absolument pas pourquoi M. Stucken supprime la réponse qu'Izanami fait à son mari, quand celui-ci, descendu aux Enfers, lui propose de revenir sur la terre. « Quel malheur, « s'écrie-t-elle, que tu ne sois pas venu plus tôt ! *J'ai mangé de la* « *cuisine des Enfers.* » Est-ce que M. Stucken aurait jugé ce passage insignifiant ? C'est, au contraire, un des passages les plus intéressants de la légende japonaise, et nous en ferons ressortir l'importance, quand nous rechercherons ce qu'est en réalité ce document présenté comme fondamental.

A ce motif de la *Cuisine des Enfers*, qui aurait tenu sa place mieux que bien d'autres dans la liste dressée par M. Stucken, M. Stucken aurait pu ajouter un certain motif des *Pêches* qui vient, dans le texte, après le motif du *Peigne* (nº 8). C'est en lançant contre les

gen (tome 26, p. 224 seq.), par le R. P. Denifle, O. P., Correspondant étranger de l'Académie des Inscriptions, dans son livre récent *Luther und Lutherthum in der ersten Entwickelung quellenmæssig dargestzellt* (Mayence, 1904), p. 787.

(1) The names of the Deities born from her vomit were the Deity Metal-Mountain-Prince and the Deity Metal-Mountain-Princess. The names of the Deities born from her faces were the Deity Clay-Viscid-Prince and the Deity Clay-Viscid-Princess. The names of the Deities that were next born from her urin were the Deity Mitsuhanome and next the Young-Wondrous-Producing Deity (*op.* cit., p. 29).

huit « divinités-tonnerres » et les cinq cents « guerriers des Enfers » trois pêches cueillies par lui, que le dieu Izanagi met en fuite cette troupe ennemie, et c'est ainsi que la poursuite prend fin. « Et Izanagi dit aux pêches : « De même que vous m'avez aidé, puissiez-« vous aider tous les gens du Japon, s'ils viennent à se trouver dans « la peine ! », etc.

Chose bizarre : en reproduisant dans ses *Astralmythen* (1901) la traduction anglaise des chapitres du *Ko-ji-ki* contenant la légende d'*Izanagi et Izanami*, M. Stucken donnait tout au long ces deux épisodes de la *Cuisine des Enfers* et des *Pêches*, qu'il devait exclure, un an plus tard, de sa liste des motifs. Par contre, il supprimait, dans cette même traduction anglaise, non pas seulement l'épisode... *shocking* des *Trois Accidents cliniques*, mais celui de l'*Enfant coupé en morceaux*. Pourquoi ? c'est un mystère ; car aujourd'hui ce dernier motif est devenu pour lui un des principaux éléments de ses dissertations mythologico-astrologiques, et, ainsi que nous le verrons plus loin, il « localise » cet Enfant dans la constellation du Taureau ou, au choix, dans la constellation du Scorpion.

* * *

Tailler, rogner, ajouter sans autre règle que la fantaisie, ce n'est pas uniquement par ces procédés que s'est constituée cette liste de motifs. Il est aussi arrivé à M. Stucken de ne pas comprendre son texte, et c'est ainsi qu'est né l'un de ses motifs les plus importants, le motif n° 4, *Yellow Stream*, « le Cours d'eau jaune ». — Pourquoi M. Stucken, qui écrit en allemand, a-t-il donné à ce motif un nom anglais, emprunté à la traduction Chamberlain ? nous l'ignorons ; mais ce qui est certain, c'est que, en créant ce motif, M. Stucken a pris à la lettre ce qui n'est qu'une façon de parler, un idiotisme sino-japonais ; car il n'est question, dans la légende du *Ko-ji-ki*, *d'aucun cours d'eau proprement dit, jaune ou non.*

Nous avons dit que M. Stucken n'a pas compris l'expression sino-japonaise. Ici, en vérité, M. Stucken nous met dans un certain embarras. On pourrait croire, par deux lignes de son résumé de la légende, reproduit ci-dessus (p. 4 de sa brochure, lignes 17 et 18), qu'il se serait rendu compte du sens de la locution *Yellow Stream*. Et, d'un autre côté, dans tout le reste de l'opuscule, il procède comme s'il n'avait rien vu du tout dans la question...

Mais il importe avant tout de bien fixer la signification de ce *Yellow Stream*, « le Cours d'eau jaune », comme traduit M. B.-H.

Chamberlain, ou *Yellow Spring*, *Yellow Springs*, « la Source jaune », « les Sources jaunes », selon les autres traducteurs, plus exacts : différence qui, d'ailleurs, n'a pas grande importance.

Cette expression a été empruntée par les Japonais à la langue chinoise, où elle signifie le *domaine souterrain*, le *monde inférieur*. C'est là ce qu'ont fait remarquer tous les traducteurs de la légende japonaise (1), et un sinologue des plus compétents, M. Édouard Chavannes, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, a bien voulu nous donner l'origine de cet idiotisme.

D'une part, la terre est symbolisée chez les Chinois par le *jaune*, et, d'autre part, quand on creuse le *jaune*, le sol, on trouve l'eau : de là cette expression « les sources jaunes », appliquée au domaine souterrain, où l'on a la possibilité de rencontrer de l'eau, des sources. Une anecdote du *Tso Tcho'an* rendra sensible cette conception chinoise (2) : Le duc de Tch'eng, irrité contre sa mère, avait déclaré qu'il ne voulait plus la revoir avant d'être allé aux *sources jaunes*, c'est-à-dire avant d'être mort. Plus tard, pour éluder son serment, il fit creuser sous terre un tunnel, où il se rencontra avec sa mère ; il put dire qu'il n'avait revu sa mère que dans le domaine des sources jaunes.

Cette anecdote fait bien comprendre l'origine de cette expression « sources jaunes » ; mais il est certain que, dans la langue parlée ou écrite, un Chinois, en employant la locution *hoang-lsiuen*, « source jaune », n'arrête sa pensée ni sur l'idée de « source », ni sur l'idée de « jaune », mais sur un concept particulier, résultant traditionnellement de l'union de ces deux idées, le concept du *monde inférieur*, des *Enfers*.

De plus, si de la Chine nous passons au Japon, il est bon d'ajouter, avec M. Karl Florenz (*op. cit.*, p. 47), que, dans le *Ko-ji-ki* et le *Nihongi*, les deux caractères idéographiques, importés de Chine, qui, lus à la chinoise, donnent les mots chinois *hoang-lsiuen*, « source jaune », se lisent, à la japonaise, d'une façon toute différente : *yomilsu-kuni* ou *yomo-lsu-kuni*, « le pays de *yomi* ou *yomo* », c'est-à-dire vraisemblablement « le pays de l'obscurité » (3).

(1) Voir L. de Rosny (*op. cit.*, pp. 165 et 175) ; — Aston (*op. cit.*, p. 24) ; — Karl Florenz (*op. cit.*, p. 47), et B.-H. Chamberlain, dans une note de la traduction même que M. Stucken avait sous les yeux (p. 34).

(2) Legge, *Chinese Classics*, vol. v, p. 6.

(3) D'après un écrivain japonais, le mot *yomi*, dans l'expression « le pays de *yomi* », pourrait être rattaché au sanscrit *Yama*, nom du dieu des Enfers dans l'Inde : ce mot serait arrivé de l'Inde au Japon avec le bouddhisme. L'étymologie est séduisante ; mais elle n'est pas probable si, comme le fait observer M. Florenz

La vraie manière de traduire le texte japonais qui nous occupe, c'est donc de dire, comme l'ont fait, du reste, les traducteurs : Et Izanagi suivit sa défunte femme et « il entra dans le pays de *yomi* », ou « il entra dans le monde inférieur ».

De « cours d'eau » ou de « sources », pas la moindre mention.

Voici maintenant, littéralement reproduit, ce que dit M. Stucken dans les deux lignes, visées plus haut, de son résumé de la légende japonaise : « Izanagi... prend la résolution d'aller chercher sa femme « pour la ramener du monde inférieur appelé *Yellow Stream (bes-* « *chliessl er, sie aus der « Yellow Stream » genannten Unterwelt zurück-* « *zuholen)*. [4e motif : *Yellow Stream.*] »

Il semblerait, à lire ce passage, que M. Stucken considère, lui aussi, le *Yellow Stream* comme le « monde inférieur ». Eh bien ! non. Ce que, d'un bout à l'autre de son travail, il a dans l'esprit, quand il mentionne le *Yellow Stream*, ce n'est pas l'idée du « domaine souterrain », du « monde inférieur » ; c'est exclusivement l'idée de *source*, de *cours d'eau ;* c'est exclusivement avec cette prétendue source, avec ce prétendu cours d'eau qu'il fait tous ses rapprochements, comme on le verra plus loin. Et c'est ainsi que M. Stucken retrouve son *Yellow Stream* dans des traits comme ceux-ci : mer Rouge (pp. 15 et 22) ; mer Noire (p. 10) ; lacs de la Grèce (p. 12 et 14) ; « fleuves desséchés » (p. 21) ; « pays bien arrosé » (p. 27) ; puits du désert ou d'ailleurs (pp. 7, 32, 35, 36), — tous traits qui n'ont pas le plus lointain rapport avec le « monde inférieur ».

Et voilà pourquoi M. Stucken n'a pas intitulé son 4e motif le *Motif du Monde inférieur ;* il lui fallait, pour ses rapprochements, un motif dont le nom éveillât chez le lecteur l'idée de « source », de « cours d'eau » effectifs.

* * *

Récapitulons nos constatations :

1° Le document original japonais ne contient ni l'*indignation* de la déesse Izanami contre son mari, ni sa *fuite* dans le monde inférieur. Ces deux traits, qui figurent dans le résumé de M. Stucken, sont de l'invention de celui-ci.

Il n'est pas question davantage, dans le document original, — bien que M. Stucken le donne constamment à entendre, — d'un

(*op. cit.*, p. 49), le nom du dieu Yama a pris, dans le bouddhisme japonais, la forme *Emma*.

cours d'eau existant dans le monde inférieur, ni d'un « cours d'eau jaune », ni d'un autre cours d'eau.

2° Le document original contient les traits suivants, que M. Stucken a supprimés arbitrairement dans son résumé : la *maladie*, la *mort*, l'*enterrement* de la déesse ; la *cuisine des Enfers*, dont il ne faut pas manger, si l'on veut revenir sur terre ; les *pêches*, qui mettent en fuite les monstres infernaux.

§ 3

PAR QUELLE « MÉTHODE » M. STUCKEN RETROUVE PARTOUT SES MOTIFS

On nous dira peut-être qu'en truquant ainsi un document qui doit servir de fondement à toute une étude comparative, M. Stucken est *disqualifié*, et qu'il n'y a plus lieu de s'occuper de ce que M. Stucken peut écrire, surtout au sujet du document truqué par lui. Mais, en définitive, ce serait épargner le châtiment de la publicité à la soi-disant « méthode de comparaison des mythes », que M. Stucken applique à tous ses documents, truqués ou non. Et la vue de ces aberrations peut donner à réfléchir à des esprits intelligents qui ne sont pas des disciples *indécrochables* de M. Stucken. Nous poursuivrons donc notre examen de cette production du Maître, à laquelle M. le Professeur Winckler a été si pressé de donner place dans la collection de petits traités « rigoureusement scientifiques », publiée sous sa direction.

Comme spécimen des procédés comparatifs de M. Stucken, nous pouvons prendre sa démonstration de la « très étroite parenté » qui, — par suite de leur dérivation respective du grand « mythe primitif », — relierait entre eux un récit biblique, l'histoire d'*Agar et Ismaël*, et la légende japonaise (1).

Mais il ne sera peut-être pas inutile de rappeler d'abord, d'une façon précise, les principaux traits du récit biblique (*Genèse*, chap. XVI et chap. XXI, 9-21) :

Sara, femme d'Abraham, se voyant sans postérité, donne à son mari, comme seconde femme, Agar, une esclave égyptienne qu'elle a. Mais bientôt Agar, qui se sent près de devenir mère, traite avec

(1) « ... [Es] kommt als *sehr nahe verwandt* die Hagar-Legende (Gen., XVI, 5-14) in Betracht » (p. 7 de la brochure).

mépris sa maîtresse, et Sara se plaint à Abraham, qui lui dit : « Ta servante est entre tes mains ; fais d'elle ce qui te plaira. » Sara ayant châtié Agar, celle-ci s'enfuit. Tandis qu'elle est près d'un puits, dans le désert, l'Ange du Seigneur lui dit de retourner chez sa maîtresse : elle y donnera naissance à un fils dont les destinées seront grandes. Agar obéit et appelle le puits « le puits du Vivant qui me voit ». — Plus tard, Sara surprend Ismaël, fils d'Agar, taquinant son fils à elle, Isaac (car elle aussi est devenue mère) ; mécontente, elle demande à Abraham de chasser l'Égyptienne et son fils. Abraham, après avoir résisté d'abord, finit par céder, sur un ordre divin qui renouvelle les promesses faites à Agar au sujet d'Ismaël, et Agar s'en va dans le désert de Bersabée. Là, pendant qu'Ismaël est sur le point de mourir de soif, une intervention divine la conduit à un puits, et le futur père, le futur chef d'un nombreux peuple est sauvé.

En regard de ces deux chapitres de la *Genèse*, on peut mettre aujourd'hui, grâce à une découverte faite il y a trois ans, un texte bien intéressant, emprunté au Code dans lequel le roi chaldéen Hammourabi, le fondateur de la grandeur de Babylone, fixa par écrit, vingt ou vingt-trois siècles avant notre ère, la législation traditionnelle qui régissait la Chaldée, le pays des ancêtres d'Abraham et d'Abraham lui-même (1). Voici ce texte, que le *Dictionnaire de la Bible* de M. l'abbé Vigouroux (fascicule XXIV, 1904, v° *Loi Mosaïque*) donne, dans un grand fragment de la stèle, à la fois en fac-similé et en traduction :

« Article 146. Si un homme a pris une épouse et si celle-ci [n'ayant pas d'enfants] *a donné à son mari une esclave qui lui procure des enfants ;* si ensuite *cette esclave rivalise avec sa maîtresse, parce qu'elle a eu des enfants,* sa maîtresse ne peut la vendre : elle lui fera une marque et la comptera parmi les esclaves.

« Article 147. Si elle n'a pas eu d'enfants, sa maîtresse peut la vendre. »

C'est, on le voit, un cas tout pareil aux démêlés entre Sara et Agar, que vise ce point de droit chaldéen, et, comme le R. P. Lagrange l'a fait remarquer, les solutions données par cette vieille

(1) Ce Code de Hammourabi, en 282 articles, est gravé finement à la pointe sur un bloc de diorite noire de 2 mètres 25 de hauteur avec un pourtour de 1 mètre 65 à 1 mètre 90. Ce monument législatif, le plus ancien qui existe, découvert en décembre 1901, se trouve actuellement, comme on sait, au Musée du Louvre. C'est, rappelons-le, le R. P. Scheil, O. P., cet infatigable *déchiffreur*, qui a, le premier, publié le texte et la traduction du Code de Hammourabi.

législation éclairent d'un jour aussi vif qu'inattendu les deux épisodes de l'histoire d'Agar. « Lorsque, dit le P. Lagrange, Sara se plaint une première fois de sa servante (*Gen.*, XVI, 6), Abraham répond selon le droit que cela ne le regarde pas et que c'est à elle à traiter sa servante comme elle l'entendra. Mais lorsque Sara veut la chasser (*Gen.*, XXI, 18), Abraham le trouve mauvais, et, en effet, Sara excède son droit ; il cède cependant sur l'ordre spécial de Dieu » (1).

Ce vieux Code de Hammourabi peut nous aider à juger, dès avant tout autre examen, si, dans l'histoire d'Agar, la Bible reflète la « carte du ciel » ou bien la vie réelle du temps et du pays où naquit Abraham.....

Mais nous n'avons pas ici à commenter les chapitres XVI et XXI de la *Genèse*. Quand bien même nous posséderions les connaissances nécessaires pour interpréter le langage si souvent figuré et mystérieux de la Bible, l'objet du présent travail est strictement délimité. Ce que nous avons à examiner, c'est simplement quel rapport le récit biblique peut bien avoir avec la légende japonaise d'*Izanagi et Izanami*, donnée par M. Stucken comme reproduisant son « mythe primitif » de l'humanité.

Un rapport très étroit ! répond M. Stucken, et il met sous nos yeux le tableau suivant de rapprochements (nous copions):

1er MOTIF : *L'Enfant coupé en morceaux.* (Ismaël ; la preuve, on la trouvera, *Astralmythen*, II, pp. 111-117.)

2e MOTIF : *Séparation des premiers parents.* (Agar quitte Abraham.)

3e MOTIF : *Fuite de la première mère dans le monde inférieur.* (Agar s'enfuit dans le désert : Gen., XVI, 7. Désert = monde inférieur.)

4e MOTIF : *Yellow Stream*, le « Cours d'eau jaune ». (Agar s'enfuit près de la source du désert, près de la source sur le chemin de Sour : Gen., XVI, 7.)

5e MOTIF : *Le premier père s'en va pour ramener la première mère.* (L'Ange de Iahvé va à la rencontre d'Agar pour la ramener. Il lui dit : « Retourne chez ta maîtresse et soumets-toi à son autorité. » Gen., XVI, 9.)

6e MOTIF : *Motiv des Schauens.* Motif du « regarder ». (« Alors Agar nomma Iahvé, qui lui avait parlé : Tu es le Dieu qui voit. Car elle dit : Certainement ici j'ai vu par derrière celui qui me voit. C'est pourquoi elle

(1) M.-J. Lagrange, *La méthode historique*, 2e édition, Paris, librairie V. Lecoffre, 1904, p. 164. — L'article du *Dictionnaire de la Bible* renvoie à ce livre pour ce qui concerne le droit coutumier des Hébreux, dérivé de celui de leur pays d'origine, et dont « Moïse n'eut qu'à transcrire les lois déjà connues et observées par son peuple, en y apportant les modifications exigées par la religion de ce peuple », et, selon l'énergique expression du P. Lagrange, en « excluant la pourriture » morale, que tolérait le paganisme chaldéen.

appela ce puits le Puits du *Vivant* (Izanagi, par opposition à Izanami *morte...) qui me voit.* » Gen., XVI, 13, 14.)

7e MOTIF : (Manque).

8e MOTIF : (Manque).

9e MOTIF : (Manque).

10e MOTIF : *Dispute s'il y aura plus de morts que de vivants.* (Peut-être conservé d'une façon rudimentaire dans les paroles de l'ange à Agar : « Je multiplierai ta postérité, et elle sera innombrable par sa multitude ». Gen., XVI, 10.)

11e MOTIF : (Manque).

Avant d'examiner ce tableau, il convient de le rectifier, d'après les constatations faites plus haut.

Donc les motifs 2 et 3, *Séparation des premiers parents* et *Fuite de la première mère*, introduits en contrebande par M. Stucken dans le document original, doivent être supprimés et remplacés par un motif intitulé, si l'on veut, *Mort de la première mère.* — Quant au motif n° 4, *Yellow Stream*, « le Cours d'eau jaune », résultant d'une locution sino-japonaise qu'il ne faut pas prendre à la lettre, il doit faire place à un motif du *Monde inférieur* ou des *Enfers.*

Substituons maintenant, dans le tableau des rapprochements, les vrais « motifs » aux faux, la *Mort d'Izanami* et le *Monde inférieur* à la *Fuite de la première mère* et au *Cours d'eau jaune*, et voyons ce qui en résultera :

MOTIFS 2 et 3. Agar s'enfuit de la maison d'Abraham ; plus tard, elle en est chassée. — La déesse Izanami meurt de suite de couches, laissant son mari inconsolable.

MOTIF 4. Agar trouve dans le désert une source qui lui permet de désaltérer son fils mourant de soif. — Izanami, après sa mort, descend aux enfers.

MOTIF n° 6. Agar, dans un élan de reconnaissance pour les promesses divines, salue Dieu de ces paroles : « Tu es le Dieu qui voit », et elle nomme le puits « le puits du Vivant qui me voit ». — Izanami défend à son mari de la regarder, et celui-ci, ayant désobéi, voit ce que M. Stucken, dans son résumé, appelle des choses « affreuses »... Affreuses, en effet, car Izanami est en putréfaction et fourmille de vers, et huit « divinités-tonnerres », qui viennent de naître *(sic)*, reposent sur les diverses parties de son corps.

Nous le demandons : quelle parenté, même lointaine, peut-on découvrir dans ces rapprochements entre les textes non truqués ?

Revenons au « puits du Vivant qui me voit ». Prétendre qu'il existe une relation de commune origine entre Izanagi et le « Vivant »

par excellence, le « Dieu vivant », que rappelle le nom traditionnel du puits, — et cela pour cette raison, qu'Izanagi, n'étant pas mort, comme Izanami, est vivant (vérité de M. de La Palice), — c'est, ce nous semble, une de ces idées qui se jugent par leur seul énoncé.

Il faut en dire autant de l'idée de retrouver (motif nº 10), ne serait-ce que d'une façon « rudimentaire », dans la promesse d'une innombrable postérité faite à Agar, la menace de la déesse Izanami à son mari : « J'étranglerai par jour un millier d'hommes de ton pays ! » et la riposte d'Izanagi : « Et moi, j'en ferai naître quinze cents ! »

Reste le motif nº 1 *(L'Enfant coupé en morceaux)*. — Nous n'avons pas, en effet, à nous occuper du motif nº 5, où il s'agit de retour après une *fuite*, le trait de la fuite n'existant pas dans la légende japonaise non truquée.

M. Stucken nous dit que le motif de l'*Enfant coupé en morceaux* s'incarne dans la personne d'Ismaël, et qu'il en a donné la « preuve » dans ses *Astralmythen*, aux pages 111-117. Nous nous sommes reporté à ces pages, et, en fait de « preuves », nous y avons trouvé des affirmations pures et simples : l' « épisode d'Ismaël » serait « un doublet » *(ein Doublette)* du « sacrifice d'Isaac », lequel sacrifice, dans une version primitive que personne n'a jamais connue, mais que le flair de M. Stucken devine, aurait été consommé et suivi de résurrection (!). Et M. Stucken ajoute (p. 117) : « Le souvenir de ce « trait primitif de la mort de l'enfant et de son retour à la vie « a laissé, dans la légende d'Ismaël, des *traces évidentes (deutliche « Spuren)*. » — Quelles sont ces « traces évidentes » ? M. Stucken laisse le lecteur les chercher lui-même.

* * *

Même application de ces mêmes procédés à d'autres chapitres de la Bible, et, notamment, même exploitation du motif de la *Fuite de la première mère*, motif inventé par M. Stucken, ne nous lassons pas de le répéter. C'est ainsi que M. Stucken prétend (pp. 21-23 de la brochure) rattacher à son « mythe primitif » de la *Séparation du Ciel et de la Terre* l'histoire de Moïse. Mais vous ne devineriez jamais ce qui, d'après M. Stucken, représente la « première mère » dans le récit biblique. Ce sont « les Israélites », et le « premier père », c'est le « Pharaon » ! ! ! D'où suit cette belle série d'équations que nous transcrivons :

2e Motif : *Séparation des premiers parents.* (Séparation des Israélites de Pharaon.)

3e Motif : *Fuite de la première mère dans le monde inférieur.* (Fuite des Israélites dans le désert.)

5e Motif : *Le premier père s'en va pour ramener la première mère.* (Poursuite, par Pharaon, des Israélites s'enfuyant.)

Naturellement, le motif du *Cours d'eau jaune* (lequel, on l'a vu, n'existe pas, en réalité, dans la légende japonaise) correspond, chez M. Stucken, à la « Mer Rouge ».

Un autre motif, plus inattendu ici, c'est le motif du *Déshabillement* (nº 11). On lit dans la Bible (*Nombres*, xx, 23) qu'Aaron, avant de mourir, est dépouillé par Moïse de ses vêtements (sacerdotaux) et que Moïse en revêt Éléazar, fils d'Aaron, en signe d'investiture de la charge de grand-prêtre. C'est ce passage que M. Stucken rapproche du « déshabillement » du dieu Izanagi. Sorti des Enfers, Izanagi s'écrie : « Fi ! quelle horreur ! Je suis allé dans un endroit affreux et « dégoûtant. Oui ! aussi vais-je procéder à la purification de mon « auguste personne *(perform the purification of my august person)*. Et « il s'en alla dans une plaine, à l'embouchure d'une petite rivière « près de Tachibana, dans l'île de Tsoukoushi, et il se purifia et se « nettoya. Et le nom de la divinité qui naquit de l'auguste bâton « qu'il jeta par terre [avant le bain] est tel nom... » Le *Ko-ji-ki* donne successivement les noms de toutes les divinités nées de l' « auguste pantalon » *(august trowsers)* et des autres pièces d'habillement qu'Izanagi dépose successivement avant d'entrer dans l'eau.

Tel est le passage du *Ko-ji-ki* dont M. Stucken prétend rapprocher scientifiquement l'épisode biblique !

La « méthode de comparaison » de M. Stucken apparaît ici dans toute sa beauté. Qu'importent à M. Stucken le fond des récits, les *ensembles* ? Un détail lui suffit pour établir de prétendus rapprochements entre des récits qui diffèrent complètement entre eux pour ce qu'on pourrait appeler l'*organisme général*. Dans l'épisode d'Aaron, il s'agit d'une transmission du pouvoir sacerdotal, passant d'un grand-prêtre à son fils ; dans les aventures d'Izanagi, il s'agit d'un bain de purification, nous allions dire de propreté, à prendre. Cela n'empêchera pas M. Stucken d'assimiler Aaron, à qui Moïse enlève ses vêtements sacerdotaux pour en revêtir son successeur, à Izanagi se déshabillant pour le bain. Il y a, de part et d'autre, des vêtements (en tout ou en partie) et ce détail domine tout, aux yeux de M. Stucken.

* * *

Après la Bible, la mythologie gréco-romaine. Là, M. Stucken avait d'incontestables rapprochements à faire. Il pouvait légitimement rapprocher de sa *Descente aux Enfers* japonaise certaines *Descentes aux Enfers* classiques et nous-même nous essaierons de le faire d'une façon précise, à la fin de ce travail, en recherchant ce qu'est, au vrai, le document fondamental.

Mais non ! ce n'est pas assez pour M. Stucken. Il lui faut, avant tout, retrouver là aussi, — car M. Stucken est hanté, — sa « séparation des premiers parents, le Ciel et la Terre » et les différents épisodes de la légende japonaise dans laquelle il s'imagine voir le reflet de son « mythe primitif ».

Ainsi, M. Stucken ne se contente pas de ce que la mythologie nous dit d'Orphée, descendant aux Enfers pour en ramener sa femme Eurydice, comme Izanagi va y chercher sa femme Izanami. M. Stucken veut qu'Eurydice soit morte de la même mort (ou à peu près) qu'Izanami. Et, dans son tableau de rapprochements relatifs à *Orphee et Eurydice* (p. 12 de la brochure), il met ceci :

2e Motif : *Séparation des premiers parents.* (Eurydice meurt, piquée par un serpent). Opheltès (ὄφις, « serpent ») est fils d'Eurydice ; cf. *Astralmythen*, p. 242. Eurydice meurt donc par son fils. De même Izanami meurt par son fils, le dieu du Feu (1).

Il y a bien quelques difficultés. Et d'abord, d'après le mythe grec que M. Stucken rappelle lui-même à cette page 242 de ses *Astralmythen* à laquelle il renvoie, Opheltès est fils, non d'Eurydice, femme d'Orphée, mais d'une Eurydice (ou Amphithéa), femme de Lycurgue, roi de Némée ; car il y a, dans la mythologie grecque, une douzaine d'Eurydice (2), dont ces deux-là sont les plus connues, comme il y a eu, dans l'histoire de la Macédoine, au moins trois Eurydice, reines ou princesses. Mais M. Stucken n'est pas embarrassé pour si peu, et il adjuge, sans autre forme de procès, à Eurydice, femme d'Orphée, le fils d'Eurydice, femme de Lycurgue.

En second lieu, dans le mythe grec, Opheltès meurt tout enfant

(1) Ici, soit dit en passant, M. Stucken revient au texte véritable du *Ko-ji-ki* (la maladie et la mort d'Izanami) et oublie, pour un instant, ses propres inventions, l'indignation et la fuite de la déesse.

(2) Exactement douze, d'après l'*Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, en cours de publication, sous la direction de M. W.-H. Roscher : v° *Eurydike*.

d'une piqûre de serpent. Un jour que sa nourrice (ou plutôt gouvernante) Hypsipyle le promène dans une vallée, arrivent des guerriers, les Sept Chefs, qui demandent à Hypsipyle où ils pourront trouver de l'eau. Elle les conduit à une source, après avoir déposé le petit Opheltès sur une touffe d'ache. Pendant qu'elle est absente, un serpent pique l'enfant, qui meurt. — L'origine des célèbres jeux Néméens est rapportée à cet accident par les mythographes grecs. Pour expier la mort de l'enfant, dont les Sept Chefs étaient la cause involontaire, ceux-ci auraient institué ces jeux où, en mémoire d'Opheltès et de sa fin prématurée, les juges, même aux temps historiques, présidaient en habits de deuil et distribuaient aux vainqueurs des couronnes d'ache.

Mais M. Stucken se préoccupe peu, et des mythographes grecs et des jeux Néméens. Le petit Opheltès, déjà devenu, par la grâce de M. Stucken, fils de l'Eurydice d'Orphée, deviendra de plus un « enfant serpent », qui fait périr sa mère. Et M. Stucken écrira, sans sourciller : « Eurydice meurt donc par son fils, comme Izanami meurt par son fils, le Dieu du Feu ».

Pour M. Stucken, l'étymologie d'*Ophellès* est donc certaine et révélatrice : Opheltès tire son nom d'ὄφις, « serpent » et ne peut être que l' « enfant-serpent » *(Schlangenkind)*... Fort bien ; mais si l'étymologie n'était pas celle-là (1) ? Car des gens qui savent le grec estiment que ce nom d'*Ophellès*, que portent dans la mythologie grecque cinq personnages différents, se rattache au verbe ὀφέλλειν, « augmenter, faire croître, favoriser », d'où dérive le substantif ὄφελμα, « accroissement, profit ». Opheltès (ὀφέλτης), c'est « celui qui procure l'ὄφελμα », « celui qui fait croître », « celui qui augmente », « celui qui favorise »... Que devient l' « enfant-serpent » ?

Un dernier trait. Il manquait au petit Opheltès, tel que le présente la mythologie grecque, non seulement d'être le fils de l'Eurydice d'Orphée, non seulement d'avoir fait mourir sa mère, mais encore d'avoir été coupé en morceaux, comme le petit dieu du Feu japonais. M. Stucken y mettra bon ordre, et, parlant lui-même, puisque les documents mythologiques ne disent rien de cela, ou plutôt disent implicitement le contraire, il commencera de la façon suivante sa liste de rapprochements :

1er Motif : *L'Enfant coupé en morceaux.* (Orphée est déchiré par les Ménades. Primitivement Opheltès était déchiré.)

(1) Voir le lexique mythologique de W.-H. Roscher, déjà cité, article *Opheltès*.

Primitivement ! M. Stucken le certifie.

Le *Cours d'eau jaune*, lui aussi, devait avoir sa place dans le mythe d'*Orphée et Eurydice*, revu et corrigé. M. Stucken la lui a faite en un tour de main. Il pose comme allant de soi qu'Eurydice et la nourrice Hypsipyle sont une seule et même personne. Or, Hypsipyle va près d'une *source* ; donc, c'est Eurydice qui y va. Nous transcrivons :

4e Motif : *Yellow Stream*, « *Le Cours d'eau jaune* ». (La nourrice d'Opheltès, Hypsipyle (— Eurydice), à la source.)

Littéral !

* * *

Aux *Descentes aux Enfers* classiques est venue se joindre, depuis le déchiffrement des tablettes de Ninive et de Babylone, une *Descente aux Enfers* assyro-babylonienne. Malheureusement, les feuillets d'argile sur lesquels a été gravé le texte cunéiforme de ce poème n'ont pas été retrouvés au complet ; aussi est-il impossible de savoir pourquoi la déesse Ishtar, la Vénus babylonienne, a voulu descendre aux Enfers (1).

Arrivée à la porte du « pays sans retour », Ishtar dit au portier d'ouvrir : autrement, elle brisera la porte. Alors, le portier va annoncer sa venue à la reine Ereshkigal. « Ouvre-lui la porte, dit la déesse des Enfers, et traite-la selon les lois antiques. » Et le portier ouvre successivement sept portes, et, à chaque porte, il enlève à Ishtar un de ses ornements ou de ses vêtements, jusqu'à ce qu'elle entre, dépouillée de tout, dans le « pays d'où l'on ne revient pas ». Dès qu'Ishtar voit Ereshkigal, elle veut se jeter sur elle, mais la souveraine des Enfers la fait mettre sous les verrous. — Grand émoi chez les dieux du monde supérieur : maintenant qu'a disparu la déesse de l'amour, de la fécondité, le monde va finir. Aussi le dieu suprême crée-t-il un personnage mystérieux, Asoushounamir, qui, à son tour, descend aux enfers et réclame Ishtar. Enfin la déesse Ereshkigal fait asperger celle-ci d'eau-de la vie, et Ishtar passe de nouveau les sept portes, en reprenant, à chacune, l'ornement ou le vêtement qu'elle y a laissé. — Ce qui vient ensuite dans le texte, d'ailleurs

(1) La *Descente d'Ishtar aux Enfers* a été traduite plusieurs fois, et en dernier lieu par M. P. Jensen, dans ses *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen* (Berlin, 1900), qui forme le tome VI de la *Keilinschriftliche Bibliothek*. Nous suivons cette traduction, qui passe pour la meilleure (pp. 80-91 du volume).

mutilé, est, de l'aveu de tous, extrêmement obscur, sinon inintelligible.

Mettons maintenant le poème babylonien en regard de la légende japonaise.

Dans le poème babylonien, une *déesse* descend aux Enfers, et, après qu'elle y a été retenue prisonnière, sa geôlière lui permet d'en sortir.

Dans la légende japonaise, un *dieu* descend aux Enfers, et il risque de ne plus pouvoir en sortir ; mais il réussit à revenir sur terre, après avoir échappé à une poursuite dirigée contre lui.

Il y a donc, ici et là, captivité aux Enfers ou menace de captivité ; puis libération ou évasion. Ce n'est, sans doute, qu'une ressemblance large, mais encore est-ce une ressemblance que M. Stucken pouvait signaler, bien que, pour notre part, une étude attentive de la légende japonaise et de la manière dont elle s'est formée nous ait donné la conviction que le hasard entre pour beaucoup dans l'affaire. M. Stucken a préféré, à son ordinaire, s'arrêter sur des détails dont il fait grand état et qui, dans les cas les plus favorables, ne sont que des *trompe-l'œil* (pp. 6-7, 10-11 de la brochure et pp. 238-240 des *Astralmythen*).

Cette grande scène du dépouillement de toutes choses, dans laquelle Ishtar doit tout déposer, bijoux, parures, vêtements, avant d'entrer dans le domaine des morts, M. Stucken la compare à un trait banal, au déshabillement du dieu Izanagi avant son bain de purification. Il est vrai que M. Stucken estime que le déshabillement d'Izanagi n'a rien de banal, attendu que le *Ko-ji-ki* indique successivement chacune des sept pièces d'habillement déposées ; *sept pièces*, fait-il remarquer, tout comme les sept pièces du costume d'Ishtar.

Nous avons vérifié, et nous avons constaté que le *Ko-ji-ki* ne parle pas seulement de *pièces d'habillement* déposées, et que les objets déposés qu'il énumère sont au nombre de *huit* et non de sept. « Et « Izanagi se purifia et se nettoya. Et le nom de la divinité née de « l'auguste bâton *(august staff)* qu'il jeta par terre est tel nom. Le « nom de la divinité née de l'auguste ceinture qu'il jeta par terre est « tel nom. » Et ainsi de suite jusqu'à la divinité née du *huitième* objet.

Pour avoir son nombre sept, M. Stucken supprime le premier objet mentionné dans la légende japonaise, le bâton. « Un bâton,

dit-il (*Astralmythen*, p. 239), n'est pas un objet d'habillement. » — Qu'il en soit ou non, l' « auguste bâton » d'Izanagi n'en fait pas moins partie d'une série de *huit* objets, et il joue absolument le même rôle que l' « auguste ceinture » ou l' « auguste pantalon » : tous ces objets, en effet, ne sont mentionnés que parce qu'ils produisent des dieux, dont les noms sont soigneusement rapportés, comme le sont ceux des divinités que font naître chaque acte, chaque mouvement, pour ainsi dire, d'Izanagi et d'Izanami.

Nous voilà, ce nous semble, un peu loin du poème babylonien.

Autre rapprochement fait par M. Stucken. Quand Ishtar se présente à la porte des Enfers, elle appelle le portier : « Portier ! ouvre « ta porte ! Ouvre ta porte, que j'entre ! Si tu n'ouvres pas ta porte « et que je n'entre pas, je démolirai les battants, je briserai le verrou, « je mettrai en pièces le seuil ; je ramènerai là-haut les morts, man- « geant et en vie : plus nombreux que les vivants seront les morts. »

Dans la légende japonaise, il est aussi question de morts et de vivants : on a lu, plus haut, ce dialogue final, des moins affectueux, entre la déesse Izanami et son mari : « Eh bien ! dit la déesse, j'étranglerai par jour un millier de gens de ton pays ! — Et moi, réplique le dieu, j'en ferai naître par jour quinze cents ! »

Quinze cents d'un côté, mille de l'autre, cela ferait par jour une augmentation de cinq cents *vivants*, ainsi que le fait judicieusement observer Izanagi. On se demandera si cette solution d'un petit problème d'arithmétique a forcément un lien avec la menace d'Ishtar dans le poème babylonien : quand elle aura ramené sur terre les innombrables générations descendues aux Enfers, il y aura sur terre plus de *morts* que de vivants. Il nous semble que le passage du poème babylonien et celui de la légende japonaise ne peuvent être ramenés à une source commune, et que leur ressemblance, d'ailleurs superficielle, est toute fortuite... Mais nous conviendrons, — une fois n'est pas coutume, — que le rapprochement fait ici par M. Stucken n'est pas de ceux qui se rejettent de prime abord.

Il serait difficile d'en dire autant des rapprochements qui vont suivre.

4° Motif : *Yellow Stream*, « le Cours d'eau jaune » (= suhal ziki).

Ici, M. Stucken parle assyrien, ce qui nous a obligé de recourir, pour le comprensdre, aux bons offices d'un assyriologue. Et nous avons appris que l'assyrien mis par M. Stucken en équation avec son

Cours d'eau jaune est un substantif signifiant « outre » de peau. — Une outre, un cours d'eau pour remplir cette outre !... Si seulement, il y avait un cours d'eau quelconque dans la légende japonaise ! mais, hélas ! il n'y en a point.

Nous avons dit que tous les hommes du métier reconnaissent que, dans le poème d'*Ishtar*, ce qui suit la sortie des Enfers est extrêmement obscur. Que vient faire là, par exemple, certain « trésor » de « pierres des yeux » (expression analogue à notre mot « œil de chat ») ? Personne n'en sait rien ; personne, excepté M. Stucken.

Ces « pierres des yeux » sont des « amulettes », dit sans hésitation M. Stucken (p. 11 de la brochure), et, à ce titre, elles doivent être classées à la fois sous la rubrique des motifs 9 et 6. — (Motif nº 9 : *Le rocher qu'il faut mille hommes pour soulever.*) Pourquoi Izanagi a-t-il mis cette énorme pierre en travers de la sortie des Enfers ? C'est pour barrer cette sortie aux monstres infernaux. Eh bien ! les « *pierres* des yeux », si petites qu'elles soient, sont destinées, elles aussi, à écarter ces monstres « et notamment la souveraine des Enfers ». Quand ces monstres regarderont ces « pierres *des yeux* » (nº 6 : motif du « regarder »), ils s'enfuiront. Et M. Stucken invoque, à l'appui de cette interprétation, une certaine légende rabbinique, où il est question d' « amulettes »... en parchemin.

Ici, ceux qui se rappellent le poème chaldéen se demanderont quel besoin Ishtar peut avoir d'amulettes, « notamment contre la souveraine des Enfers », puisque, ne s'étant pas échappée des Enfers, mais en étant sortie avec l'autorisation expresse de la reine Ereshkigal, elle n'a nullement à se préoccuper d'arrêter, pas plus au moyen d' « amulettes » qu'au moyen de « rochers » mis en travers du chemin, une poursuite qui n'a pas lieu... Mais est-il bien nécessaire de raisonner là-dessus ? Du moment qu'avec la « méthode de comparaison des mythes » inaugurée par M. Stucken, l'étude des textes dans leur contexte, des documents dans leur ensemble, le souci de la vraisemblance, le rejet de l'incohérent et de l'absurde, toutes les règles du bon sens, en un mot, deviennent inutiles, on peut, croyons-nous, se dispenser de discuter indéfiniment les résultats obtenus par l'application de cette soi-disant « méthode ».

Nous passerons donc, sans plus tarder, à ces découvertes astrologico-mythiques qui ont fait de M. Stucken l'autorité de M. le professeur Winckler et son « garant » en pareille matière (1).

(1) « Édouard Stucken, le garant de Winckler en matière astralo-mythologique... » (*Eduard Stucken, der Gewährsmann Wincklers in astralmythologischen Dingen...*).

§ IV

LES « MYTHES ASTRAUX » DANS LE DOCUMENT FONDAMENTAL DE M. STUCKEN.

Il faut aller jusqu'à la page 19 de la brochure pour voir apparaître la « carte du ciel » et les « mythes astraux ». Et ce, à l'occasion d'un conte kalmouck.

Ce conte kalmouck, M. Stucken ne paraît pas se douter que c'est une variante altérée d'un thème indien très connu, qui peut se résumer ainsi :

Une jeune fille se voit obligée d'épouser un personnage mystérieux qui, pendant le jour, a toute l'apparence d'un animal (souvent d'un serpent) et qui, pendant la nuit, dépouille son enveloppe animale, sa peau de serpent, par exemple, et devient homme. La jeune femme, ayant réussi à se saisir de l'enveloppe animale de son mari, la jette au feu. Mais à peine la peau est-elle brûlée, que le mari disparaît et retourne dans un séjour de félicité dont il avait été exilé, après avoir été condamné à renaître sur terre sous forme de serpent ou d'autre animal. La jeune femme, désolée, se met à sa recherche et, après de longues pérégrinations et de dures épreuves, elle parvient à se réunir à lui pour toujours (1).

Dans le conte kalmouck, qui fait partie du *Siddhi-kûr*, un recueil de contes dont l'original est indien (2), ce thème se présente sous la forme suivante :

Une jeune fille, qui est à la recherche d'un des buffles de son troupeau, arrive à un palais dans lequel elle entre, en franchissant successivement quatre portes : porte rouge, porte d'or, porte de nacre, porte d'émeraude. (Progression bien connue dans les contes populai-

— Ainsi s'exprime M. Karl Budde, professeur à la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Marbourg, dans un intéressant exposé critique des théories de M. Winckler (*Das Alte Testament und die Ausgrabungen*, « L'Ancien Testament et les Fouilles », 2e éd., Giessen, 1903, p. 23. Cf. pp. 11-12).

(1) Voir, dans le t. II de nos *Contes populaires de Lorraine*, les remarques de notre n° 43, *le Loup blanc*, et particulièrement les pages 227 et suivantes.

(2) Le *Siddhi-kür* (le « Mort doué du *siddhi* », c'est-à-dire d'une vertu magique), est une traduction ou plutôt une imitation d'un recueil sanscrit intitulé la *Vetâla-pantchavinçati* (les « Vingt-cinq contes d'un Vetâla », démon qui entre dans le corps des morts). — Le conte en question est le conte n° 7 de la traduction allemande de B. Jülg : *Kalmükische Mærchen. Die Mærchen des Siddhi-kür* (Leipzig, 1866).

res et qui correspond, par exemple, à celle où d'un château de cuivre on passe à un château d'argent, puis à un château d'or. M. Stucken, lui, voit dans ces quatre portes le « rudiment » des sept portes des Enfers babyloniens.) La jeune fille pénètre enfin dans une salle magnifique où, sur une table richement ornée, est un gros oiseau blanc qui lui dit que, si elle veut l'épouser, il lui retrouvera son buffle. La jeune fille refuse et se retire. Même aventure arrive, le lendemain, à sa sœur cadette, et, le jour d'après, à sa plus jeune sœur ; mais cette dernière accepte la proposition de l'oiseau, et elle reste avec lui dans le palais. Quelque temps après, au cours d'une grande fête qui a lieu près d'un temple, une bonne vieille dit à la jeune femme que certain cavalier, objet de l'admiration de tous, n'est autre que l'oiseau, son mari : pour qu'il conserve toujours sa forme humaine, il faudra brûler sa « maison d'oiseau » *(Vogelhaus)*. La jeune femme réussit à la brûler. « Qu'as-tu fait ? dit le mari ; c'était mon âme *(sic)*. » Et il disparaît, pour être bientôt emporté par les dieux et les démons, contre lesquels il est obligé de lutter. — Après bien des traverses, la jeune femme retrouve enfin son mari, qui a sur le dos tout un paquet de bottes. Il lui explique qu'étant devenu le porteur d'eau des dieux et des démons, il a dû tellement marcher qu'il a usé toutes ces bottes. A sa demande, elle rétablit la « maison d'oiseau », y appelle l'âme de son mari, et celui-ci revient auprès d'elle.

Rien de moins primitif que ce conte kalmouck, dans lequel le prototype indien est, non seulement remanié, mais défiguré sur le point essentiel. Dans le conte kalmouck, en effet, l'enveloppe animale qu'un être supérieur a été condamné à revêtir est devenue on ne sait quelle cage (« maison d'oiseau ») et, quand cette cage est brûlée, non seulement le charme n'est pas rompu, comme dans le prototype indien, mais celui qui habitait la « maison d'oiseau » n'aspire qu'à la voir rétablie pour y rentrer. Évidemment l'idée mère du conte indien n'a pas été saisie par l'auteur, kalmouck ou autre, de cet arrangement.

Sur d'autres points encore, la forme véritable du conte est altérée, notamment dans le passage ou l' « homme à la cage » arrive, portant sur son dos un paquet de bottes qu'il a usées au service des dieux et des démons. Ici se voit clairement l'action que peut exercer dans les contes l'*association d'idées*.

Dans divers contes de cette famille, la jeune femme, quand elle se met en route à la recherche de son mari disparu, se chausse les pieds

de souliers de fer, et il faudra qu'elle les ait usés (dans certains contes, qu'elle en ait usé sept paires) avant de retrouver le bien-aimé (1).

A un moment et dans un pays qu'il est actuellement impossible de déterminer (est-ce dans l'Inde, lieu d'origine du livre kalmouck, ou chez les Kalmoucks eux-mêmes, ou sur la route entre les deux régions ?), le souvenir exact de ce thème s'est obscurci, et il n'est plus resté qu'une idée flottante de *souliers à user*, de *souliers usés*. Or il est arrivé que, pour prendre corps de nouveau, cette idée a éveillé dans la mémoire d'on ne sait quel arrangeur le souvenir d'un autre thème, tout différent pour l'ensemble, mais où il s'agit aussi de *souliers usés à marcher*. C'est ainsi que cet élément étranger est venu s'introduire à la place du thème original, dans le conte tel que le présente le livre kalmouck.

Ce second thème nous est donné, en une forme européanisée, par l'Italien Astemio (Abstemius), dans la 58e *Fabula* de son *Hecatomythium* (Venise, 1495) : Un scélérat, pour pouvoir braver impunément la justice, a mainte fois « imploré le secours du diable », et le diable l'a toujours tiré d'affaire. Un jour que cet homme est pris de nouveau et jeté dans un cachot, il appelle son protecteur. Le diable lui apparaît, chargé d'un gros paquet de souliers usés *(magnum calceorum perlusorum fascem super humeros habens)*, — tout à fait, comme on voit, le trait caractéristique du conte kalmouck, — et lui dit : « Mon ami, je ne puis plus te venir en aide : j'ai fait de telles courses pour te délivrer, que j'ai usé tous ces souliers. Il ne me reste plus d'argent pour en acheter d'autres. Donc, il te faut périr (2). »

Qu'on le remarque bien : nous ne prétendons nullement qu'il y ait une communauté quelconque d'origine entre les deux thèmes. Tout au contraire. Si l'un est venu se substituer à l'autre dans le conte kalmouck, ç'a été, — la vieille expression proverbiale doit être prise ici à la lettre, — *à propos de bottes*.

* * *

Et c'est dans ce conte kalmouck, dans ce document de seconde main, — lequel, d'ailleurs, cela saute aux yeux, ne présente aucun

(1) Un maître en folk-lore, le regretté Reinhold Kœhler, a donné diverses indications au sujet de ce thème (*Kleinere Schriften*, Weimar, 1898, I, pp. 61, 316, 573-574) Aux contes mentionnés par lui, on peut ajouter un conte turc, recueilli par M. J. Kunos (*Ungarische Revue*, 1888, p. 331), et un conte arménien (collection Chalatianz, Leipzig, 1887, p. XXIV).

(2) Pour une autre branche de ce thème, voir R. Koehler, *op. cit.*, II, p. 406 seq.

trait de ressemblance avec la légende japonaise et, par suite, avec le « mythe primitif » dont cette légende serait le reflet, — que M. Stucken va chercher des détails, tout aussi peu primitifs que le reste, pour tirer de ces particularités insignifiantes l'interprétation astronomique de son « mythe primitif », la « séparation des premiers parents, le Ciel et la Terre ». Ainsi, il y prendra le détail du « buffle », détail si peu important que l'animal échappé pourrait être une chèvre ou un mouton au lieu d'un buffle, sans que le corps du récit en subisse le moindre changement. Mais, ainsi qu'on va le voir, ce buffle a, pour M. Stucken, une importance capitale ; ce buffle, nous n'exagérons pas, est, pour M. Stucken, une révélation.

Donc, d'après M. Stucken (p. 19 de la brochure), « il résulte avec une rare clarté *(mit seltener Deutlichkeit)* » du conte kalmouck des « faits importants *(wichtige Thatsachen)* », comme ceux-ci :

D'abord « le fait que le premier père est le *porteur d'eau* des « dieux. « Le premier père est donc localisé *(lokalisiert)* dans le Verseau, « dans la constellation de l'*Aquarius*. Donc ces figures d'Izanagi, « d'Orphée et tant d'autres ont dans l'*Aquarius* leur *équivalent astral* « *(ihr astrales Aequivalent)* ».

Ce n'est pas tout. Il y a encore, continue M. Stucken, « ce fait, que « la première mère, qui s'en va vers les Enfers, est mise en relation « *(in Verbindung gebracht)* avec un *buffle*, c'est-à-dire avec un tau- « reau. D'où je conclus que la première mère était localisée dans la « constellation du *Taureau*, ou dans une partie de cette constella- « tion », dans l'étoile Aldebaran. M. Stucken arrive à cette dernière précision au bout d'une page, non plus de kalmouck, mais de grec (p. 20).

La première mère étant « vraisemblablement l'étoile Aldebaran », « il est naturel, dit M. Stucken (p. 30), de conjecturer que le fils de la « première mère était localisé dans le voisinage de l'Aldebaran ». Et, en effet, comme couronnement d'une argumentation où le grec cède en partie la place à des allusions à la « mythologie finnoise et germanique », au *Zend-Avesta*, à l' « épopée babylonienne de Shamhazi », M. Stucken écrit ceci (p. 31) : « Nous arrivons donc à ce résul- « tat ,que l'Enfant coupé en morceaux est la « constellation du *Tau- « reau.* » Il est vrai que l'Enfant coupé en morceaux est la « constellation du *Scorpion* », ainsi qu'il résulte d'autres considérations astrologiques (p. 34) ; mais, dit M. Stucken *(ibid.)*, « cette contra- « diction s'explique « par ce fait que [dans l'astronomie antique], le « Taureau et le Scorpion étaient des constellations complémentaires « *(Komplementær-Gestirne)* ».

Tout cela est débité avec un sérieux imperturbable.

Oui, en vérité, « la carte du ciel est la clef de la mythologie », comme dit M. le Professeur Winckler, et c'est une gloire pour M. Stucken d' « avoir fait cette découverte » (1) !

§ V

CE QU'EST, AU VRAI, LE DOCUMENT FONDAMENTAL DE M. STUCKEN

Il nous reste à rechercher, — ceci, c'est du vrai folk-lore, — ce que peut bien être ce document japonais dans lequel M. Stucken voit un reflet, le plus fidèle de tous, du « mythe primitif », *Urmythus*, de l'humanité.

Eh bien ! disons-le dès maintenant, loin d'avoir le cachet du primitif, la légende japonaise, fixée par écrit en l'an 712 de notre ère dans le livre sacré le *Ko-ji-ki* et, quelques années plus tard, dans le *Nihongi* (2), est un composé, une combinaison plus ou moins heureuse de trois ou quatre thèmes différents, quoique voisins, et devant se classer tous sous la rubrique générale : *la Descente dans le monde inférieur.*

Le premier de ces thèmes n'est pas difficile à reconnaître : c'est celui dont la mythologie grecque a fait le mythe d'*Orphée et Eurydice.* Orphée descend aux Enfers, comme Izanagi, pour en ramener sa femme. Mais ensuite le récit diffère considérablement de la légende japonaise. Pluton, qu'Orphée implore, lui rend Eurydice, à condition qu'il ne se retournera pas avant d'être revenu chez lui. Orphée, se méfiant de la promesse de Pluton (c'est la version d'Apollodore, *Bibliotheca*, 1, 3, 2), veut regarder si Eurydice le suit ; il se retourne, et Eurydice lui échappe pour toujours.

Le second thème, c'est celui qui est devenu le mythe de *Cérès et Proserpine*, non moins classique que celui d'*Orphée.* Cérès descend aux Enfers pour y chercher sa fille Proserpine, enlevée par Pluton. Elle la ramènera sur terre, si la jeune fille n'a rien mangé dans le monde inférieur ; mais Proserpine y a mangé quelques grains de grenade. Aussi est-il décidé qu'elle passera un tiers de l'année avec Pluton, et le reste avec les autres dieux (3).

(1) Die Erkenntniss von der Himmelskarte als Schlussel der Mythologie gehört Stucken, *Astralmythen* (Hugo Winckler, *op. cit.*, II, p. 276, note 1).

(2) Ces deux livres sont la source principale pour la connaissance de la mythologie du *Shinto*, la vieille religion du Japon, réinstallée, il y a quelques années, comme religion nationale officielle, avec la nouvelle constitution.

(3) D'après la *Griechische Mythologie* de L. Preller (3e édition, revue par E. Plew,

Vient ensuite un troisième thème, qui présente deux formes principales, existant l'une et l'autre dans les îles malaises, et qu'il faut donner un peu en détail ; car nos lecteurs pourraient difficilement les aller chercher dans le livre hollandais très rare et dans les revues hollandaises et allemandes très spéciales et par suite peu répandues, où nous avons eu la bonne fortune de les trouver.

Première forme (recueillie chez les Bataks de l'île de Sumatra) (1). Un jeune homme, Sangmaima, dont le champ est ravagé par des sangliers, emprunte à son oncle une lance qui ne manque jamais le but. Avec cette lance, il atteint un des sangliers ; mais le bois casse, et le fer reste dans la plaie de l'animal, lequel s'enfuit vers le monde inférieur. L'oncle réclamant sa lance et ne voulant pas entendre parler de dédommagement, Sangmaima tresse une longue corde, par le moyen de laquelle il descend dans le monde inférieur, où il se donne comme apportant l'élixir de vie. On le conduit chez le roi, dont la fille a été blessée au pied dans le monde supérieur. Sangmaima retire de la plaie un fer de lance qu'il reconnaît pour le sien, et il voit ainsi que la princesse ne fait qu'un avec le sanglier blessé. On le marie avec elle ; mais il ne songe qu'à remonter sur terre. Étant enfin parvenu à déjouer la surveillance dont il est l'objet, *il prend la fuite* pendant la nuit. Le matin, *sa femme et la famille de celle-ci se mettent à sa poursuite* et arrivent à la corde par laquelle il est descendu, juste au moment où il est en train d'y grimper. Ils y grimpent eux-mêmes, et sa femme va l'atteindre, quand Sangmaima coupe la corde au-dessous de lui, et tout dégringole (2).

Berlin, 1875), t. I, p. 628, la grenade, ici, serait symbolique, et le sens de cette partie du mythe serait qu'au moment où Cérès arrivait aux Enfers, Proserpine était déjà devenue l'épouse, la compagne légitime de Pluton. « La grenade, ajoute-t-on, est, à cause de l'abondance de ses grains, un symbole naturel de la fécondité et du mariage. » — Il nous semble que l'ouvrage allemand attache beaucoup trop d'importance au genre d'aliment pris par Proserpine aux Enfers. Le point important n'est pas qu'aux Enfers Proserpine ait mangé une grenade, mais *qu'elle y ait mangé*.

C'est ainsi que, dans certains contes anglais, celui qui a mangé des aliments des fées doit rester chez les fées (Ludwig Lenz, *Die neuesten englischen Mærchensammlungen und ihre Quellen*, Cassel, 1902, p. 82). Tout à fait, comme on voit, la « cuisine des Enfers » de la légende japonaise.

Si nous avions à traiter ce sujet d'une manière spéciale, nous montrerions qu'on trouve un *souvenir* de ce thème dans l'épopée finnoise le *Kalevala* et dans deux livres sanscrits (*Taittirya Brâhmana* et *Kâtha Upanishad*) ; mais, ici, cela nous entraînerait beaucoup trop loin.

(1) *Bataksche Vertellingen verzameld door C. M. Pleyte* (Utrecht, 1894), p. 143 seq.

(2) A ceux qui s'intéressent à l'étude comparative des contes populaires, nous signalerons un conte de la même région qui a été recueilli par M. N. Adriani chez les To Radja de l'île Célèbes, et qui relie le conte batak à toute une famille de contes asiatico-européens (*Tijdschrift voor Indische Taal-Land-en Volkenkunde*, Batavia,

Seconde forme (recueillie chez les Toumbulu du Minahasa, dans l'île Célèbes, et chez les habitants des îles Kêi, faisant partie des Moluques). Ici, nous avons affaire à ce qu'on pourrait appeler la forme *maritime* de ce conte. Ce n'est pas un fer de lance que le héros va chercher dans un autre monde ; c'est un hameçon (prêté par son frère) qu'il lui faut retirer de la mer.

Chez les Toumbulu (1), le héros, après avoir plongé, arrive, au fond de la mer, dans un village où l'on est en train de sacrifier un porc pour la guérison d'une jeune fille dans le gosier de laquelle est demeurée une arête. Le héros voit tout de suite de quoi il s'agit ; il promet de guérir la jeune fille, et, quand il est seul avec elle, il retire avec précaution son hameçon, qu'il met en sûreté. Point de mariage dans cette variante. Revenu à la place où il a plongé, le héros ne retrouve plus son canot ; heureusement, un gros poisson, dont il demande l'assistance, le prend sur son dos et le ramène sur terre.

Chez les habitants des îles Kêi (2), le conte est beaucoup plus simple. Le héros rencontre le poisson Kiliboban, qui lui promet de l'aider à retrouver l'hameçon. Et, de fait, Kiliboban, rencontrant ensuite le poisson Kerkeri qui ne cesse de tousser, lui demande la permission d'examiner son gosier, et il y trouve l'hameçon, qu'il rapporte au héros.

Cette forme *maritime* était connue des vieux Japonais ; car nous la retrouvons dans le *Ko-ji-ki* et dans le *Nihongi*, c'est-à-dire dans les livres eux-mêmes où figure la légende d'*Izanagi et Izanami* (3) :

tomes XL, 1897, p. 365, et XLV, 1902, p. 438) : Sept frères vont à la chasse ; le plus jeune attrape sept cochons ; les autres rien du tout. On fume la chair des cochons, et l'aîné reste à la maison pour la garder. A peine les autres sont-ils partis, qu'un vieux bonhomme sort d'un trou et emporte la viande, sans que l'aîné des frères ait osé rien faire contre lui. Même aventure arrive aux autres frères, jusqu'au plus jeune. Celui-ci parvient à surprendre le vieux et à lui enfoncer dans le dos une pique de chasse *que son grand-père lui avait prêtée*. Le vieux s'enfuit, emportant la pique, et le jeune homme ne peut la rendre à son grand-père. — Suit la descente dans le monde inférieur, où seul le plus jeune frère ose descendre, suspendu à une corde. Il apprend dans un village, que le chef est malade : il a une pique enfoncée dans le dos. Le jeune homme dit qu'il peut le guérir, et on l'introduit auprès du chef. Dès qu'il est seul avec le vieux, il le tue, reprend la pique et se hâte de regagner l'endroit par lequel il est descendu. — Chemin faisant, il passe auprès de sept jeunes filles qui consentent à le suivre dans le monde supérieur. On les remonte tous ensemble, et chacun des frères prend une des jeunes filles pour femme.

Nous ne pouvons ici que renvoyer aux remarques de nos *Contes populaires de Lorraine*, nos 1 et 52, où nous avons, en 1886, étudié les contes de cette famille. Il y aurait, aujourd'hui, à faire plus d'une addition à notre travail.

(1) *Zeitschrift für Ethnologie*, t. XXV (Berlin, 1893), p. 534.

(2) *Ibid.*

(3) C'est à M. Friedrich W.-K. Müller, professeur de chinois à l'École des langues orientales de Berlin, qu'il faut reporter l'honneur d'avoir fait cette découverte

Le dieu Hohodemi, le chasseur, a perdu dans la mer l'hameçon que lui avait prêté son frère, le dieu Hoderi, le pêcheur. Celui-ci en exigeant la restitution, Hohodemi va se lamenter auprès du dieu du Sel, qui lui donne un bateau et l'envoie chez le dieu de la Mer. Là Hohodemi trouve bon accueil, et le dieu de la Mer le marie finalement avec sa fille. Au bout de trois ans, Hohodemi se rappelle l'hameçon et devient triste. Le dieu de la Mer se fait conter par lui son affaire ; après quoi, il convoque tous les poissons de la mer et leur demande si l'un d'eux n'a pas l'hameçon. Les poissons répondent que le *tahi* s'est plaint d'avoir dans le gosier quelque chose qui l'empêche de manger : il a sans doute avalé l'hameçon. Le gosier du *tahi* est inspecté, et on y trouve l'hameçon (1). Le dieu de la Mer permet alors à Hohodemi de retourner dans son pays. Mais auparavant la femme de Hohodemi dit à son mari qu'elle est enceinte : elle fera ses couches non pas au fond de la mer, mais dans le pays de Hohodemi ; elle demande à celui-ci de lui faire bâtir une maison sur le bord de la mer et de l'y attendre. Quand le moment de sa délivrance est venu, elle arrive, montée sur une grosse tortue, avec sa plus jeune sœur, et dit à Hohodemi : « Quand une étrangère est pour accoucher, elle reprend la forme qu'elle a dans son pays natal. Je vais donc reprendre ma forme naturelle. *Ne me regarde pas* ». Mais Hohodemi, surpris de ces paroles, la regarde et la voit sous forme de monstre marin, se tordant par terre. *Effrayé, il s'enfuit.* Sa femme, très mécontente et honteuse d'avoir été vue, le quitte en laissant à sa sœur le soin de l'enfant.

* * *

Tels sont les mythes et contes qu'il faut connaître, si l'on veut étudier la formation de la légende japonaise, faite de pièces et de morceaux.

Le thème principal de cette légende d'*Izanagi et Izanami* est, nous l'avons dit, le thème dont les Grecs ont fait le mythe d'*Orphée et Eurydice*. Mais, par suite d'une de ces *attractions* qui parfois s'exercent réciproquement entre thèmes voisins, il s'est introduit ici dans le

dans le *Ko-ji-ki*, I, sect. 42 (Cf. *Nihongi*, liv. II, ch. v) et d'avoir signalé le rapprochement à faire avec les deux contes des îles malaises *(Zeitschrift für Ethnologie, loc. cit.)*.

(1) Voir, dans nos *Contes populaires de Lorraine* (remarques du n° 3, p. 49) l'indication d'un conte serbe et d'un conte de la Haute-Bretagne où le roi des « animaux marins » (ou le roi des poissons) convoque tous ses sujets pour qu'ils retrouvent un trousseau de clefs jetés dans la mer.

thème d'*Orphée* un élément du thème que, pour abréger, nous appellerons le thème de *Cérès et Proserpine*. Cet élément, — que M. Stucken a supprimé arbitrairement parmi les « motifs » de la légende japonaise, — c'est la nourriture prise dans les Enfers. « Ah ! s'écrie la déesse Izanami en voyant son mari aux Enfers, quel malheur que tu ne sois pas arrivé plus tôt ! *J'ai mangé de la cuisine des Enfers.* » Izanami, comme Proserpine, est forcée de rester aux Enfers, parce qu'elle y a mangé. Et, par suite, il ne peut plus être question de conditions imposées à l'Orphée japonais pour la ramener sur terre.

Les Japonais ou autres auteurs de l'arrangement qui constitue la légende japonaise l'ont senti, et ils ont remplacé toute la dernière partie du thème d'Orphée par une combinaison d'éléments empruntés à d'autres descentes dans le monde inférieur, analogues à celles du groupe de contes des îles malaises.

Il est à remarquer que, dans la version du *Ko-ji-ki*, la suture entre les deux thèmes a été mal faite : il est resté ce qu'on pourrait appeler un *témoin* de cette dernière partie du thème d'*Orphée*, qui devait être complètement coupée. « Quel malheur, dit Izanami, que tu ne « sois pas arrivé plus tôt ! J'ai mangé de la cuisine des Enfers. Néan- « moins, comme je te sais gré de ta venue, je désire retourner sur la « terre. *Je vais discuter l'affaire avec les divinités des Enfers.* Ne me « regarde pas. » Et, là-dessus, elle entre dans le « palais ». On pourrait croire qu'elle va y avoir une conférence avec les divinités des Enfers, à l'effet de régler les conditions de son retour sur la terre. Pas du tout : quand son mari la regarde, elle est gisante, en putréfaction, dans ce même palais.

Dans la version du *Nihongi*, la coupure a été mieux faite. Après avoir dit à son mari que malheureusement elle a mangé de la cuisine des Enfers, Izanami ajoute simplement qu'elle va dormir, et prie Izanagi de ne pas la regarder.

Cette « défense de regarder », qui, au premier abord, semblerait un demeurant du thème d'*Orphée*, ne présente, en réalité, dans la légende japonaise, qu'une ressemblance superficielle avec le trait classique. Ce n'est pas, comme dans *Orphée*, le souverain des Enfers qui défend au mari de se retourner pour regarder sa femme ; c'est la femme elle-même qui défend à son mari de la regarder. Et pourquoi ? parce que la déesse Izanami ne veut pas être vue par son mari « en putréfaction et fourmillant de vers ». L'infraction à cette défense a pour conséquence la fuite du dieu Izanagi, dégoûté,

épouvanté de ce qu'il a vu, et la colère de la déesse, humiliée d'avoir été vue en pareil état.

Ce à quoi ressemble véritablement ce singulier passage de la légende japonaise et ce qui nous indique peut-être dans quelle direction il faut chercher la provenance de tout l'arrangement, c'est la fin de cette autre légende, également japonaise, de *Hohodemi*, si évidemment apparentée aux contes malais. Là aussi, la femme (la déesse que Hohodemi a épousée au fond de la mer) défend à son mari de la regarder, et, là aussi, le mari s'enfuit épouvanté de ce qu'il a vu, quand, pour enfanter, sa femme a repris la forme de monstre marin.

Dans la légende d'*Izanagi et Izanami*, la femme manifeste son irritation contre son mari, non pas en le quittant brusquement, comme dans la légende de *Hohodemi*, mais en lançant des monstres infernaux à sa poursuite et en le poursuivant finalement elle-même. C'est là encore un trait que nous retrouvons dans nos contes malais (première forme) où il est certainement bien mieux à sa place. On comprend très facilement, en effet, dans le conte batak de Sumatra, que la femme épousée dans le monde inférieur par Sangmaima veuille le retenir et cherche à empêcher sa fuite (1). Par contre, on ne voit pas bien, dans la légende d'*Izanagi et Izanami*, pourquoi Izanami, si fâchée contre son mari, veut le garder auprès d'elle ? Est-ce par vengeance et pour lui faire partager sa triste condition ? Est-ce par un reste d'affection ? Quoi qu'il en soit, le morceau est assez mal cousu à l'ensemble.

* * *

Indiquons enfin un thème qui, dans la légende japonaise, est venu s'ajouter à ceux que nous venons de passer en revue. C'est le thème des *Objets jetés* pour retarder une poursuite.

Ce thème a fourni à M. Stucken deux de ses motifs (n° 7, les *Grappes de raisin*, et n° 8, *le Peigne*), et il se trouve que ces deux motifs correspondent respectivement aux deux subdivisions du thème en question, à ses deux *sous-thèmes*.

Dans le motif n° 7, le dieu Izanagi, se voyant serré de près par les « Affreuses femmes des Enfers », leur jette sa coiffure, qui aussitôt

(1) Le conte batak dit que les gens du monde inférieur font bon accueil à Sangmaima, mais qu'ils ont l'intention de le manger plus tard. Ne serait-ce pas une addition au récit original ?

se transforme en grappes de raisin. Elles s'arrêtent à ramasser ces grappes et à les manger. De ce fait, la poursuite est retardée.

De même, dans un conte des sauvages du Brésil (S. Romero, *Contos populares do Brazil*, Lisbonne, 1885, p. 198), en s'enfuyant de chez une ogresse, le héros, sur le conseil de la fille de celle-ci, ordonne à certains paniers, qu'elle lui a fait faire, de se transformer en gibier de toute sorte. L'ogresse s'arrête à manger toutes ces bêtes.

De même encore, dans un conte zoulou (H. Callaway, *Nursery Tales, Traditions and Histories of the Zoulous*, Natal, 1867, p. 167 seq.), une jeune fille, retenue dans une caverne magique, qui s'ouvre d'elle-même quand on prononce certaines paroles, parvient à s'en échapper, et elle jette derrière elle, dans sa fuite, des graines de sésame, pour que les ogres qui la poursuivent s'arrêtent à ramasser ces graines. — C'est aussi, détail très curieux, des graines de sésame que, dans un conte malais de l'île Célèbes (1), des enfants poursuivis jettent derrière eux, et ils gagnent ainsi assez de temps pour arriver à un gros rocher qui, à leur prière, s'entr'ouvre et les laisse passer. (Notons cette liaison entre le thème du *Rocher qui s'ouvre* et celui des *Objets jetés*, se trouvant à la fois dans l'Afrique méridionale et dans les îles malaises ; signe évident, — comme le trait des graines de sésame, — d'une transmission qui, d'un même pays, a amené ce conte dans le Sud de l'Afrique et dans l'Extrême-Orient) (2).

Les Grecs, ces artistes qui embellissaient tout, ont donné, dans le mythe d'*Atalante*, quelque noblesse à ce sous-thème très grossier des *Objets jetés*. Dans la lutte à la course, dont sa main sera le prix, Atalante s'arrête, pour ramasser, non quelque chose de vulgaire, mais des objets précieux qu'elle n'a jamais vus, les pommes d'or jetées derrière lui par le prétendant qu'elle poursuit et qui vaincra, s'il n'est pas atteint par elle.

Le point caractéristique, dans ce premier sous-thème, c'est que les objets sont jetés dans une poursuite *pour qu'ils soient ramassés*. Quant à la nature des objets, — que ce soient des grappes de raisin, ou des graines de sésame, ou des pommes d'or, — cela est indifférent. Aussi, à propos des grappes de raisin jetées par Izanagi aux

(1) *Étude sur la littérature des To Radja*, par le Dr N. Adriani, dans *Tijdschrift voor Indische Taal-Land-en Volkenkunde*, t. XL (Batavia, 1897), p. 373.

(2) Il est très singulier que, dans le conte si connu d'*Ali Baba et les Quarante Voleurs*, les paroles qui font s'ouvrir une caverne sont : « Sésame, ouvre-toi ». Il y a certainement lien entre le conte arabe des *Mille et une Nuits* et les contes malais et zoulou.

monstres infernaux pour retarder leur poursuite, est-il vraiment plaisant de voir M. Stucken donner, comme rapprochements à faire, la « vigne » plantée par Dionysos (p. 12), le « nectar » bu par Tantale (p. 15) et, « rudimentairement », l' « *orgiasme* de la légende d'Orphée » (p. 13).

Le motif n° 8, *le Peigne*, se rapporte certainement à la seconde forme du thème général des *Objets jetés*. Dans ce sous-thème, les objets jetés sont, pour ainsi dire, symboliques : un peigne, une brosse jetés deviennent une épaisse forêt ; une pierre, une montagne ; un miroir, un lac. Ainsi, pour nous borner au peigne devenant une forêt, nous retrouvons ce trait dans un conte grec moderne, dans un conte kirghiz de la Sibérie méridionale, dans un conte lapon, un conte samoyède, un conte arménien, un conte ossète du Caucase (1). Nous laissons de côté les contes où le peigne devient, non une forêt, mais une montagne, vraisemblablement une montagne couverte de forêts (2), et ceux où l'idée première s'altère davantage (3). — Dans tous les contes de ce sous-thème, ceux qui poursuivent ne s'arrêtent pas pour ramasser les objets jetés ; ils sont arrêtés par des obstacles difficiles à franchir et parfois infranchissables.

Dans la légende japonaise, ce second sous-thème est altéré par une infiltration du premier. Ce n'est pas une « forêt de bambous » que le peigne jeté fait subitement sortir de terre, comme le dit M. Stucken, peu habitué aux rigoureuses analyses ; ce sont « des pousses de bambous » *(bamboo-sprouts)*, des pousses comestibles, du moins pour les monstres infernaux, qui s'arrêtent « à les arracher et à les manger ». L'idée d'une forêt faisant obstacle à la poursuite a disparu.

* * *

Comment les divers éléments qui composent la légende japonaise sont-ils arrivés au Japon ? d'où et par quelles voies ? car ils ne sont

(1) M. Stucken cite les trois derniers contes (*Astralmythen*, p. 234-235).

(2) Ce changement en montagne a lieu dans le conte des Indiens de l'Amérique du Nord, le premier des quatre contes que cite en tout M. Stucken.

(3) Pour tout ce sous-thème des *Objets jetés*, voir, dans nos *Contes populaires de Lorraine*, les remarques de notre n° 12 (tome I, p. 138-139, 141, 152-154). Ce sujet a été traité d'une façon spéciale, dans la *Revue des Traditions populaires* (1901, pp. 223 seq. et 537-538), par MM. A. de Cock et Victor Chauvin. On trouvera dans ces deux articles les indications bibliographiques des contes que nous avons mentionnés ici.

certainement pas autochtones. Est-ce au Japon que ces matériaux ont été mis en œuvre, ou bien, lors de leur importation, étaient-ils déjà tout travaillés et même déjà tout combinés pour former un récit, auquel on n'aurait plus eu qu'à donner un vernis japonais ? Autant de questions qui débordent notre cadre. Nous croyons que la solution du problème se rattache à la question du grand réservoir, l'Inde, d'où autrefois, en des temps parfaitement historiques, une quantité de contes ont ruisselé dans toutes les directions, et, entre autres, dans deux directions par lesquelles la future légende japonaise a pu parvenir au Japon avec d'autres contes : d'une part, dans la direction du nord, vers le Tibet et la Chine ; d'autre part, dans la direction de l'est, vers l'Indo-Chine et les îles malaises. Nous ne pouvons ici qu'indiquer ce point, d'une importance capitale, que nous avons déjà plusieurs fois cherché à démontrer (1) et auquel nous nous proposons de consacrer prochainement toute une étude.

Quoi qu'il en soit, et pour nous en tenir à ce qui se rapporte directement aux thèses de M. Stucken, le document qu'il nous présente comme reflétant fidèlement son « mythe primitif » de l'humanité, est un produit composite, dans la confection duquel sont entrés des ingrédients folk-loriques divers, parfois assez mal combinés ; nous laissons de côté la couleur religieuse *shintoïque*, que les Japonais lui ont donnée en le saupoudrant largement de petits dieux et déesses, apparaissant à tout propos. Ce prétendu document fondamental n'est primitif ni en lui-même, ni par reflet.

§ 6

CONCLUSION

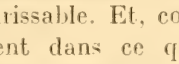
Il importe, en terminant, d'insister sur un point que nous avons déjà touché au cours de cette étude. Le vice radical de ce que M. Stucken appelle sa « méthode de comparaison des mythes », si « exacte », à l'entendre, c'est que jamais M. Stucken ne compare entre eux des *ensembles ;* ce qu'il rapproche les uns des autres (et de quelle façon arbitraire, on l'a vu), ce sont des *détails*, parfois des détails insignifiants.

(1) Voir notamment notre mémoire intitulé *Les Contes populaires et leur origine*. (En tête du volume.)

Rappelons un exemple de sa manière de procéder. Le dieu japonais Izanagi se déshabille (naturellement !) avant de prendre un bain pour se « nettoyer » des souillures des Enfers ; — Moïse enlève au grand-prêtre Aaron mourant ses vêtements sacerdotaux pour en revêtir le nouveau grand-prêtre ; — la déesse babylonienne Ishtar est obligée de déposer ses vêtements et ses joyaux avant de pénétrer dans le séjour des morts, où l'on entre dépouillé de tout ; ces trois traits, si complètement différents, de récits qui ne diffèrent pas moins entre eux pour l'ensemble, sont assimilés les uns aux autres par M. Stucken, et cela, parce que, dans les trois, il y a des vêtements enlevés, pour une cause ou pour une autre.

L'état d'esprit dont les écrits de M. Stucken portent à chaque page la marque, peut se définir d'un mot : *hallucination*. Etre halluciné, c'est voir ce que personne ne voit, entendre ce que personne n'entend ; c'est vivre dans un monde à part, au milieu d'idées bizarres qui ont fini par prendre corps dans une imagination malade, et auxquelles l'halluciné ramène tout, sans se douter des déformations qu'il fait subir à la réalité. C'est ainsi que M. Stucken voit partout ses « motifs », et telle est son habitude d'y rapporter toutes choses que, sur n'importe quel point, sa vaste lecture aidant, les faux rapprochements, les assimilations extravagantes lui arrivent à flots, d'une source intarissable. Et, comme ses élucubrations se maintiennent constamment dans ce qu'on pourrait appeler la même gamme, sinon la même note, il en résulte une unité de teneur dans l'absurde qui peut déconcerter le lecteur.

L'examen que nous venons de faire du prétendu « mythe primitif » montre, croyons-nous, que la « méthode » de M. Stucken est en désaccord complet avec le bon sens, lequel, en définitive, doit parler en maître dans les études comparatives comme partout ailleurs. Ce que fait M. Stucken, ce n'est pas de la science, — pas plus de la science allemande (malgré les manifestations admiratives de M. le Professeur Winckler) que de la science... japonaise ; — c'est de la haute fantaisie, quelque chose d'essentiellement antiscientifique et que certainement aucune nation ne revendiquera pour s'en faire honneur.



LE LAIT DE LA MÈRE

ET

LE COFFRE FLOTTANT

LÉGENDES, CONTES ET MYTHES COMPARÉS

A PROPOS D'UNE LÉGENDE HISTORIQUE MUSULMANE DE JAVA

(Extrait de la *Revue des Questions historiques*. — Avril 1908.)

A récits étranges, titre singulier. Et si, pour commencer, on nous demande ce que vient faire ici ce « lait de la mère », qu'on veuille bien prendre un peu patience ; car, dans les légendes, contes et mythes, tous plus ou moins bizarres, que nous aurons à rapprocher les uns des autres, bien important, bien caractéristique sera souvent le rôle que joue ce que notre titre évoque, la grande et sainte fonction maternelle : nous pouvons même dire que, dans certains de ces récits, ce thème occupe une place culminante, et même, comme on le verra, il y prend parfois des proportions épiques.

C'est à un orientaliste distingué, à notre ami M. Antoine Cabaton, que nous devons d'avoir fait connaissance avec ce sujet aussi curieux qu'instructif. Il y a quelque temps, M. Cabaton, qui professe, à l'École des Langues Orientales vivantes, la langue malaise, la grande langue commerciale de l'Archipel Indien, nous communiquait un document qu'il venait de découvrir dans la riche collection de manuscrits malais appartenant à la Bibliothèque de l'Université de Leyde. Le document en question, traduction malaise d'un original javanais non connu pour le moment, est une légende musulmane se rapportant à l'établissement de l'islamisme dans la partie orientale de l'île de Java, et racontant à sa manière la vie d'un personnage parfaitement historique, l'un des hommes, la

plupart d'origine arabe, qui, au xve siècle, prêchèrent dans cette contrée la religion de Mahomet. Le héros de la légende, Raden Pakou (*raden*, « prince » ; *pakou*, « pivot », pivot de Java), est également appelé Sunan Giri (le « Vénérable de Giri »), du nom du pays où il construisit une mosquée et fonda une dynastie de princes-prêtres dont « le pouvoir était tellement étendu, dit M. Cabaton, que les premiers Hollandais qui en entendirent parler les regardaient comme une sorte de papes musulmans des Javanais ».

En nous envoyant une copie de sa traduction française de ce document dont il nous annonçait la prochaine publication (1), M. Cabaton nous écrivait que certainement la légende de Raden Pakou, bien que relative à un « saint » musulman, à un *Wali*, était « largement imprégnée d'éléments antéislamiques », et il nous demandait, à nous vieux folkloriste, quelques éclaircissements sur divers points.

M. Cabaton avait vu juste. Dans sa légende, nous avons eu la bonne fortune de pouvoir dégager certains éléments bien antérieurs, non pas seulement à l'introduction de l'islamisme à Java, dont l'histoire de Raden Pakou est un épisode, mais à la fondation de l'islamisme lui-même par Mahomet ; car il ne sera pas difficile, croyons-nous, de montrer que dans la biographie légendaire du prédicateur musulman javanais a été incorporée une antique légende de l'Inde.

Une chose que l'on constatera aisément aussi, c'est qu'à Java le vieux conte a été écourté. Le thème final du récit indien, n'étant pas de nature à entrer dans le cadre général de la légende javanaise, a été supprimé ; mais on verra que le souvenir en est demeuré. En effet, une sorte d'attraction a substitué à ce thème, dans l'histoire de Raden Pakou, un autre thème *apparenté*, issu de la même idée génératrice.

Il y aura, ce nous semble, intérêt à examiner de près cette substitution très suggestive : nous saisirons ainsi sur le fait ce sens instinctif des affinités qui, ici comme dans tant d'autres arrangements de contes populaires, a guidé les conteurs.

Mais donnons d'abord la légende javanaise, telle que la présente le manuscrit traduit par M. Cabaton, en attendant que nous résu-

(1) Cette traduction, accompagnée d'une introduction et de notes, a été publiée avec le texte malais lui-même, au commencement de 1907 (*Revue de l'Histoire des Religions*, dernière livraison de l'année 1906), sous le titre de *Raden Paku, Sunan de Giri (Légende musulmane javanaise)*. — Nos citations sont faites d'après un tiré à part que M. Cabaton a bien voulu nous envoyer.

mions ce que d'autres versions de ce même récit peuvent avoir de particulier ; car la légende de Raden Pakou ne se présente pas seulement à l'état de biographie isolée : elle est entrée aussi dans les chroniques javanaises (les *Babad*), et les indications bibliographiques jointes par M. Cabaton à son travail nous ont permis, pour divers passages, des confrontations de textes nullement inutiles.

§ 1

LA LÉGENDE MUSULMANE JAVANAISE DE RADEN PAKOU

Au commencement du xve siècle de notre ère, existait, dans la partie sud-est de l'île de Java, un puissant royaume, hindou de religion et de civilisation, le royaume de Balambangan. C'est à ce royaume que se rattache la légende de Raden Pakou, dont voici le résumé (p. 12 seq. du tiré à part) :

Il y avait peu de temps qu'un prédicateur musulman, Sheikh Maulânâ Ishak, venant du royaume de Pasei Malakka, s'était établi dans la montagne, au royaume de Balambangan, pour y vivre en ascète, quand la fille du roi tomba dangereusement malade. Les astrologues ne pouvant rien faire, le roi envoya dans la montagne chercher un ermite habile à guérir. Le messager ramena Sheikh Maulânâ Ishak, et l'ascète consentit à donner un remède à la princesse, après que le roi se fut engagé à embrasser l'Islam. La princesse recouvra la santé, et le roi la maria à celui qui l'avait guérie.

Bientôt la princesse devint enceinte, et bientôt aussi Sheikh Maulânâ Ishak, avec la permission du roi, retourna au royaume de Pasei, laissant sa femme à Balambangan, après l'avoir adjurée de garder fidèlement la foi musulmane. Quelques mois plus tard, la princesse mit au monde un fils d'une grande beauté, et, au même moment, une violente épidémie éclata dans le royaume. Convoqués par le roi, les astrologues lui dirent : « Cela provient de la naissance de votre petit-fils ; votre petit-fils porte malheur à l'extrême (littéralement : « est extrêmement chaud (1) »). Bien avant, d'ailleurs, ce fléau a pour cause première, que vous avez mandé le seigneur Maulânâ Ishak. Il convient donc de faire jeter votre petit-fils à la mer, afin qu'il meure : ne laissez pas le mal s'implanter ici. »

(1) Le sens de cette bizarre expression « chaud » est certain : il est confirmé par un homme qui, par suite de son long séjour dans la presqu'île de Malacca, connaît à fond les Malais, leurs coutumes, leur langage figuré. Dans une lettre du 30 décembre 1906, M. Walter W. Skeat, l'auteur de *Malay Magic, Pagan Races of the Malay Peninsula*, etc., écrivait à M. Cabaton ce qui suit : « ... Le mot *panas* (= « chaud » en « malais) est souvent employé dans le même sens exactement que dans votre « légende, c'est-à-dire « qui porte malheur ». Cette lettre est de date postérieure à la communication que M. Cabaton avait bien voulu nous faire de sa traduction, dans laquelle nous avions déjà remarqué l'étrangeté de cette expression figurée des Malais.

Le roi fit faire une caisse où l'eau ne pouvait pénétrer ; on y mit l'enfant et on jeta la caisse à la mer.

Et voilà que, pendant la nuit, l'équipage d'une barque qui venait du royaume de Gersik (situé sur la côte nord de Java) et qui, à cause du vent, avait jeté l'ancre à l'embouchure du fleuve de Balambangan, aperçut une lueur flottante descendant le courant. Peu à peu cette lueur se rapprocha et, le jour venu, les matelots virent surnager une caisse. Ils la saisirent rapidement et la hissèrent sur leur barque ; puis, le vent devenant de plus en plus fort, ils retournèrent à Gersik, où ils présentèrent la caisse à la propriétaire de la barque, à leur dame Nai Gédé Penatih. On ouvrit la caisse et l'on y trouva un petit garçon d'une éclatante beauté. La dame prit l'enfant et l'éleva. Quand il fut devenu grand, elle l'envoya étudier à Ampel, dans la plus célèbre école musulmane de Java.

La légende raconte ensuite, pour l'édification de ses lecteurs mahométans, divers traits, plus ou moins merveilleux, de la vie du jeune homme, lequel reçoit, en quittant son école, le nom significatif de Raden Pakou, « le Prince, le Seigneur Pivot » de Java. Toutes ces anecdotes sont en dehors du dessein que nous avons en vue ; mais ce qu'il importe de relever, ce qui est un *témoin* qu'il s'agira de faire parler pour bien établir le fait dont nous avons dit un mot, l'incorporation d'un récit indien dans la légende musulmane, c'est l'épisode bizarre que voici, reproduit littéralement (p. 19 du tiré à part) :

Quelque temps après, Nai Gédé (la bienfaitrice du héros, laquelle, suivant les autres versions de la légende, était une riche veuve sans enfants) conçut une grande passion pour Raden Pakou, et celui-ci lui dit : « Si ma mère est ainsi éprise à mon sujet, qu'elle découvre ses seins, et j'y apporterai remède. » Elle découvrit ses mamelles, et Raden Pakou en suça le lait ; par la vertu sainte de celui qui suça, Nai Gédé devint (comme) la propre mère de Raden Pakou et prit grand soin de lui.

Ainsi, pour empêcher une union abhorrée, le *Wali*, qui plus tard se mariera à une autre, crée, « par la vertu de sa sainteté », entre sa bienfaitrice et lui, des relations de fils à mère, relations qui ne sont pas purement symboliques, puisqu'il y a allaitement réel.

Une autre version de la légende présente aussi, mais à un moment différent de la vie de Raden Pakou, ce trait de la production merveilleuse du lait. Dans une chronique de Java, intitulée *Séral Kanda*, quand le capitaine de la barque apporte l'enfant à Nyai Gedé Pinatih, « celle-ci l'adopte, et *elle l'allaite elle-même, elle qui n'avait jamais eu d'enfant* (1) ».

(1) *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, volume XLIX, 1re partie (Batavia, 1896), p. 189.

Nous examinerons plus loin cette double forme d'un même prodige.

* * *

Dans les autres versions de l'histoire de Raden Pakou, auxquelles M. Cabaton renvoie, et que nous avons examinées, nous noterons quelques particularités.

Dans plusieurs de ces versions, ce n'est pas à la naissance du fils du prédicateur musulman qu'éclate une épidémie ; c'est au départ du prédicateur lui-même, chassé du pays pour avoir rappelé au roi sa promesse d'embrasser l'islamisme. Furieux de voir les ravages exercés par le fléau, le roi dit à ses ministres que ce qui arrive est certainement la conséquence du mariage de sa fille : donc, dès que naîtra l'enfant qu'elle porte, il faudra le faire périr (1).

D'autres versions ne mentionnent pas la moindre épidémie. Ce qui irrite le roi, ce sont uniquement les démarches que son gendre fait auprès de lui pour le faire passer au mahométisme (2).

Dans le *Seral Kanda*, déjà cité, l'épidémie est placée à un autre endroit du récit. C'est *avant* la venue de Sayit Iskah (le nom est est ainsi écrit) à Balambangan qu'elle sévit, et elle cesse dès qu'il arrive : ce qui fait que le roi donne au *Wali* sa fille en mariage. Ne réussissant pas à convertir le royaume à l'islamisme, Sayit Iskah retourne en Arabie *(sic)*. Après son départ, le roi, — on ne voit pas pourquoi, du moins dans le résumé que nous avons du livre, — fait jeter à la mer, dans une caisse, l'enfant qui vient au monde.

Il semble que, dans aucune de ces versions, excepté dans celle que M. Cabaton a découverte, il n'est dit que l'enfant est accusé de porter malheur.

Pour rencontrer cette particularité, il faut prendre un certain manuscrit malais, qui transporte notre histoire dans l'île de Bali ou Petite-Java, à l'est de la grande île, dont la sépare un détroit (3). Pas de prédicateur musulman dans cette version. Il est dit simple-

(1) Th. Stamford Raffles : *The History of Java* (Londres, 1817), p. 118 seq. — P. J. Veth : *Java geographisch, ethnologisch, historisch.* 2e édition (Haarlem, 1896-1903), t. I, p. 235-237.

(2) *Tijdschrift voor Neêrland's Indie*, 1re année, t. II (Batavia, 1838), p. 277-278. — *Indische Archief*, 1re année, 2e partie (Batavia, 1850), p. 217-220. — J. Hageman: *Handleiding tot de kennis der geschiedenis, aardrijkskunde, fabelleer en tijdrekenkunde van Java* (Batavia, 1852), t. I, p. 27. — *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, t. XLIX (Batavia, 1896), p. 184.

(3) *Tijdschrift voor indische Taal-, Land-en Volkenkunde* t. XXIV (Batavia, 1877) p. 285 seq.

ment que la fille du roi de Bali a épousé un prince, fils du souverain de Madjapahit (un grand empire en Java, lequel, au commencement du XVe siècle, était tout hindou, comme le royaume de Balambangan). La princesse, ayant mis au monde un petit garçon, meurt aussitôt. L'enfant tue aussi la femme qui le tient sur le bras. Alors le roi de Bali dit : « Cet enfant est un oiseau de malheur (*ongeluksvogel*, traduction hollandaise) ; il ne faut pas qu'il vive pour faire du mal aux gens. » Et il fait jeter l'enfant à la mer dans une caisse. — D'après cette version malaise, la caisse, repêchée, est apportée, comme dans les autres versions, à une dame sans enfants, qui demeure aussi à Gersik et dont le nom est Njai Souta Pepatih. Njai Souta fait venir une nourrice, mais l'enfant ne veut pas téter ; il faut le nourrir autrement. C'est ce que Njai Souta Pepatih fait « avec grand respect », et, dit le texte, « à partir du moment où elle adopta l'enfant, ses biens s'augmentèrent, et elle grandit en richesse et considération. » Plus loin, le manuscrit malais dit que l'enfant devint dans la suite un *Wali allah*, et fut appelé Pangeran Giri.

Et c'est tout.

* * *

Notons, avant d'aller plus loin, un certain nombre des traits de la légende de Raden Pakou, telle que la donne le manuscrit traduit par M. Cabaton :

1° Le héros, un prince, est accusé, à sa naissance, de causer des malheurs publics.

2° Comme conséquence, il est mis aussitôt dans une caisse, que l'on jette à l'eau.

3° Une lueur mystérieuse enveloppe le coffre flottant et le fait remarquer de ceux qui le retirent de l'eau.

4° Un prodige fait que, pour le prince, du lait se produit soudainement dans les seins d'une femme.

Ces quatre traits, nous allons les retrouver, *réunis aussi*, dans une légende de l'Inde, dont une version a été fixée par écrit, tout au commencement du Ve siècle de notre ère, par conséquent huit cents ans avant l'arrivée (vers le XIIIe siècle) des premiers prédicateurs musulmans dans l'Archipel Indien, et deux cents ans avant l'Hégire, la grande date initiale de l'Islamisme (622).

Nous aurons à rapprocher de cette légende indienne un conte populaire, également indien, d'un type général bien connu, et se retrouvant en Europe.

§ 2

LA LÉGENDE JAVANAISE ET L'INDE

A. — *Groupe de légendes relatives à la ville indienne de Vaïsâli*

Dans la première moitié du Ve siècle de notre ère, un Chinois, le religieux bouddhiste Fa-hien, écrivait la relation d'un long voyage fait par lui, de l'an 399 à l'an 414, dans ce qu'il appelle les « royaumes bouddhiques » et notamment dans l'Inde, pour y chercher les livres canoniques de sa religion. Au cours de son récit, il parle notamment d'une ville de l'Inde, aujourd'hui disparue, la ville de Vaïsâli, sur le Gange (1), et, — à propos d'une tour commémorative voisine, un *stoûpa* nommé « le Stoûpa des arcs et des armes déposés », — il raconte la légende suivante, que nous donnons à peu près *in extenso* (2) :

Sur les bords du fleuve Heng (le Gange), il arriva qu'une des femmes inférieures d'un roi (de Vaïsâli) accoucha d'une boule de chair. La première épouse du roi, qui était jalouse de l'autre, dit : « Ce que tu as mis au monde est un signe de mauvais augure. » On fit mettre la boule de chair dans un coffre de bois, qui fut jeté dans le fleuve Heng : le coffre suivit le fil de l'eau. Or, il y eut un roi (d'un autre pays) qui, jetant ses regards de ce côté, vit le coffre à la surface de l'eau ; il l'ouvrit et y trouva mille petits enfants, tous petits garçons, très bien conformés. Le roi les recueillit et les éleva. Par la suite, étant devenus grands, ils furent forts et valeureux ; et tout ce qu'ils voulaient attaquer, ne pouvant leur résister, était forcé de se soumettre. — Ils en vinrent à attaquer le royaume du roi de Vaïsâli, leur père (que naturellement ils ne connaissaient pas pour tel) ; celui-ci en fut consterné. Sa femme inférieure lui ayant demandé quel était le sujet de sa tristesse, il répondit : « Le roi de tel pays a mille fils très vaillants et sans pairs : ils veulent venir attaquer mon royaume ; voilà ce qui cause mon affliction. » La jeune femme reprit : « Ne vous désolez pas ; mais faites construire une haute tour à l'orient de la ville. Quand les ennemis viendront, vous me

(1) On s'accorde pour placer Vaïsâli là où se trouve le village actuel de Besahr, avec un vieux fort en ruines qui porte le nom significatif de *Râja-Bisal-ka-gahr*, « le Fort du râdja *Visala* ». Besahr est situé à 23 milles N.-N.-E. de Degwâra.

(2) *Foe koue ki, ou Relation des Royaumes bouddhiques. Voyage dans la Tartarie, dans l'Afghanistan et dans l'Inde, exécuté, à la fin du IVe siècle, par Chy Fa Hian.* Traduit du chinois et commenté par M. Abel Rémusat. Ouvrage posthume revu, complété et augmenté d'éclaircissements nouveaux par MM. Klaproth et Landresse (Paris, imprimerie Royale, 1836), p. 242-243. — S. Beal : *Travels of Fah-hian and Sung-yun, Buddhist Pilgrims, from China to India* (400 A. D. and 518 A. D.) (Londres, 1869), p. 97 seq. — James Legge : *A Record of Buddhistic Kingdoms, being an Account by the Chinese Monk Fâ-hien of his Travels in India and Ceylon (A. D.* 399-414*) in search of the Buddhist Books of Discipline* (Oxford, 1886), p. 73-74

placerez sur cette tour, et je les arrêterai. » Le roi fit ce qu'elle disait, et, quand les mille guerriers furent arrivés, la jeune femme, du haut de la tour, leur adressa la parole : « Vous êtes mes enfants, leur dit-elle. Pourquoi venez-vous ainsi vous révolter et nous faire la guerre ? — Qui êtes-vous ? répondirent-ils, vous qui dites que vous êtes notre mère ? » Alors la jeune femme dit : « Si vous ne me croyez pas, tendez tous la bouche vers moi. » Puis, pressant de ses deux mains ses mamelles, elle en fit jaillir mille jets de lait, cinq cents de chacune, qui allèrent tomber dans les bouches de ses mille fils. Les ennemis, reconnaissant alors que c'était leur mère, déposèrent leurs arcs et leurs armes. Dans les siècles postérieurs on éleva en cet endroit une tour commémorative.

Mettez en regard l'une de l'autre cette légende indienne et la légende javanaise traduite par M. Cabaton : il est évident que les mêmes thèmes, — du moins, les trois plus importants des quatre thèmes que nous avons indiqués ci-dessus, — entrent dans la composition de ces deux légendes. Mais, certainement, la légende de l'Inde, cette vieille légende notée par Fa-hien tout au commencement du ve siècle, offre un *ensemble* qui fait défaut dans la légende javanaise ; car le thème du *Lait de la mère*, de ce lait se produisant soudainement dans des mamelles desséchées, et jaillissant vers les bouches des mille fils, est bien, avec son exagération épique, le point vers lequel tout converge dans le récit.

Dans la légende javanaise, au contraire, ce thème se rétrécit aux proportions d'un simple épisode intercalaire, sans lien étroit avec le reste du récit. Lors de sa transplantation, de la terre de l'Inde dans la terre de Java, l'arbre a perdu sa maîtresse branche : on a voulu la remplacer ; mais, bien que reconnaissable pour être de la même famille (nous reviendrons là-dessus), le rameau postiche ne tient pas.

* * *

Des traits que nous avons relevés dans la légende javanaise, un seul fait défaut dans la légende indienne : la *lueur flottante*. Ce trait, nous allons le rencontrer dans une variante, également indienne, de cette même légende des *Mille fils*, variante qu'un second pèlerin bouddhiste chinois, Hiouen-Thsang, a rapportée de l'Inde au VIIe siècle et qui concerne également la ville de Vaïsâli. Identique pour le fond à la version recueillie par Fa-hien, deux siècles auparavant, cette variante, telle qu'elle est présentée à Hiouen-Thsang, porte l'empreinte de remaniements : elle a été munie d'une introduction et fortement enjolivée (1).

(1) *Mémoires sur les contrées occidentales, traduits du sanscrit en chinois, en 'an* 648, *par Hiouen-Thsang, et du chinois en français par M. Stanislas Julien*, t. I,

Là, celle qui sera la mère des mille fils est née d'une biche qui a bu de l'eau d'une fontaine où venait de se baigner un saint personnage, un *rishi ;* elle est d'une beauté incomparable, mais elle a des pieds de biche ; ce qui n'empêche point que des fleurs, des fleurs de lotus, naissent sous ses pas. C'est en suivant la trace de ces fleurs qu'un roi de Vaïsâli trouve la jeune fille ; il la fait monter sur son char et l'amène dans son palais pour l'épouser. Un devin tire son horoscope et lui prédit qu'elle mettra au monde mille fils.

A cette nouvelle, les autres femmes méditèrent sa perte. Quand elle fut arrivée à son terme, elle donna naissance à une fleur de lotus (1) : cette fleur avait mille pétales, et sur chaque pétale reposait un fils. Les autres femmes la poursuivirent de leurs calomnies ; elles crièrent d'une voix unanime que c'était un présage de malheur et jetèrent dans le Gange la fleur de lotus, qui vogua au gré des flots. — Le roi de Ou-chi-yen (Oudjiyana), qui se promenait dans le sens du courant, vit *un coffre enveloppé d'un nuage jaune* que les flots apportaient vers lui. Il le prit, et l'ayant ouvert, il vit qu'il contenait mille fils *(sic)*. Il leur donna des nourrices et les éleva.

Le « nuage jaune », qui enveloppe le coffre flottant et attire l'attention du roi, rappelle tout à fait la « lueur flottante » qu'aperçoivent les marins de la légende javanaise.

On a remarqué sans doute que, dans ce passage, les conteurs indiens ont oublié la merveilleuse fleur de lotus, enjolivement certain du récit primitif, et sont revenus, sans plus de façons, au « coffre » de la version recueillie par Fa-hien deux siècles auparavant.

La dernière partie de la légende (les mille jets de lait) est, dans Hiouen-Thsang, absolument la même que dans Fa-hien.

* * *

Une troisième forme de la légende indienne, se rapportant encore à la ville de Vaïsâli, dont elle raconte la fondation, est moins complète ; mais elle a des traits particuliers intéressants, qui font lien avec le conte populaire indien dont nous aurons à parler.

Cette troisième légende se rencontre dans un livre bouddhique du XIIIe siècle, le *Pûjâwaliya*, écrit à Ceylan dans la langue du pays,

(Paris, 1857), p. 392 seq. — *Si-yu-ki. Buddhist Records of the Western World, translated from the Chinese of Hiuen Tsiang* (A. D. 629) *by Samuel Beal* (Londres, 1884). — Le *Magasin Pittoresque* a publié, en 1858 (p. 154, 162, 170), la légende de Hiouen-Thsang, délayée en façon de roman prolixe et douceâtre, avec suppressions, additions, remaniements, qui ôtent toute valeur scientifique au vieux conte ainsi défiguré.

(1) Tout est, dans cette version, à la fleur de lotus.

le singhalais, par un certain Mayurapâda, qui vivait dans l'île sous le règne de Prâkrama Bahu III (1267-1301 de notre ère) (1) :

Une reine de Bénarès, aux temps anciens, ayant accouché d'un morceau de chair, on le mit dans un vase que l'on scella et qu'on jeta dans le fleuve (le Gange) ; mais les *devas* (les dieux) firent flotter le vase, et un ascète, l'ayant aperçu, le prit et le porta dans son ermitage. Quand il vit ce que le vase contenait, il le mit soigneusement de côté. Quelque temps après, y ayant regardé, il vit que le morceau de chair s'était divisé en deux. Ensuite des rudiments de forme humaine apparurent, et finalement il se trouva là un beau petit prince et une belle petite princesse, qui suçaient leurs doigts et en tiraient du lait. — Comme il était difficile à l'ascète de les élever, il les confia à un villageois. Quand ils furent un peu grands, les autres enfants du village prirent l'habitude de les injurier et de dire qu'ils n'avaient ni père ni mère, ni rien que l'ascète, de sorte que les villageois les firent partir. Dans la suite, le prince et la princesse bâtirent une ville qui devint la grande ville de Vaisâli (appelée ici Visâlâ).

Retenons ces deux traits, que nous retrouverons au cours de cette étude : d'abord, les enfants suçant leurs doigts et en tirant du lait ; puis, l'injure qui leur est adressée, et qui a pour conséquence leur départ du pays.

B. — *Contes populaires se rattachant à ce même groupe dans l'Inde et ailleurs*

Sur la côte occidentale de l'Inde, dans l'île de Salsette, tout près de Bombay, cette autre île à laquelle la relie une chaussée, on a recueilli un conte très composite, dont la dernière partie présente une forme toute particulière d'un conte bien connu, le conte dont Galland a inséré, dans ses *Mille et une Nuits*, sous le titre *Les Deux Sœurs jalouses de leur Cadette*, une variante arabe qui lui avait été racontée par un Maronite d'Alep, nommé Hanna, venu à Paris en 1709 (2).

Voici cette dernière partie du conte indien (3) :

Une jeune fille, la plus jeune de sept sœurs, est devenue la femme d'un prince, et ses sœurs ont été placées auprès d'elle comme servantes, ce qui a excité au plus haut point leur jalousie. Pendant que la princesse est enceinte,

(1) R. Spence Hardy : *A Manual of Buddhism in its modern developments, translated from Singalese Manuscripts* (Londres, 1853), p. 235 note, et p. 518.

(2) C'est à la date du 25 mai 1709 que Galland consigne, dans son *Journal* manuscrit, conservé à la Bibliothèque nationale, les notes détaillées prises par lui sur ce conte. — Ces notes ont été publiées par M. H. Zotenberg, dans son travail *Notices sur quelques manuscrits des Mille et une Nuits et la traduction de Galland* (t. XXVIII des *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, 1897), p. 227 seq.

(3) *Indian Antiquary*, année 1891, livraison d'avril : *Folklore in Salsette*, n° 8.

le prince part en voyage. « S'il me naît un fils, dit-il, il tombera une pluie d'or sur mon vaisseau ; si c'est une fille, une pluie d'argent. » — Le moment venu, une pluie d'or tombe sur le vaisseau du prince ; mais les six sœurs substituent une pierre au petit garçon, qu'elles enterrent vivant sous un arbre, un *sâyâ*. Quand le prince revient, elles lui disent que sa femme a accouché d'une pierre.

La même histoire se reproduit à la naissance d'un second petit garçon (auquel on substitue un balai), puis d'une petite fille (même substitution) : l'un est enterré vivant sous un arbre *ansâ*, et l'autre, dans l'église (1).

A la suite de ces manœuvres des six sœurs, la princesse est jetée dans un cachot, et le prince prend les six sœurs pour femmes.

La main du Tout-Puissant sauve les enfants, continue le conte ; ils vivent d'aumônes et s'en vont répétant : « Frère Sâyâ, de dessous l'arbre sâyâ, « frère Ankâ, de dessous l'arbre ankâ, sœur Deukù, de l'église, le roi de ce « pays est fou ; il a épousé sept femmes ; il est notre père. »

Un jour, les trois enfants arrivent au palais ; le prince les entend, leur fait répéter plusieurs fois ce qu'ils disent ; puis il dit à l'une des six sœurs de leur donner une aumône. Les six sœurs ont reconnu ce que sont les enfants, mais elles n'en font rien paraître, et l'une d'elles leur offre une aumône ; mais les enfants refusent. Chacune offre à son tour, et toujours même refus. Le prince, très étonné, demande aux enfants des explications. Ils répondent : « Faites venir votre septième femme, qui est dans le cachot. Mettez sept rideaux entre elle et nous, et regardez bien ce qui adviendra, et vous arriverez à tout savoir. »

On fait ce que les enfants ont demandé : aussitôt trois jets de lait jaillissent des seins de la princesse, et, traversant les sept rideaux, entrent chacun dans la bouche d'un des enfants.

Sur les menaces du prince, les six sœurs finissent par tout révéler, et elles sont durement châtiées.

On le voit : dans ce conte populaire de Salsette, plus encore peut-être que dans les deux premières légendes, c'est bien vers le thème du *Lait de la mère* que tend toute l'action du petit drame, — ici drame *de famille*, tandis que, dans les légendes, nous avons affaire à quelque chose dans le genre *héroïque*, voire même *patriotique*.

A-t-on remarqué combien, dans la structure du conte, tout est bien agencé ? Un grand ressort, un ressort unique met tout en jeu, la jalousie de certaines femmes, jalousie qui poursuit l'héroïne d'accusations calomnieuses : car, ici, à la différence des légendes, les naissances anormales n'existent que dans les faux rapports des six sœurs. Et cette jalousie paraît d'abord victorieuse, puisqu'elle

(1) Ce conte a été raconté par un chrétien indigène ; mais, bien qu'on y ait introduit, ici une église, et dans un autre passage l'assistance à la messe, le récit n'en a pas moins conservé son caractère indien : nous allons voir que le prince épouse six femmes à la fois, et, dans la première partie, dont nous aurons à parler plus loin, figure un ascète mendiant marié.

réussit à supprimer les enfants de la princesse calomniée, à attirer sur celle-ci la colère de son mari et à faire prendre aux calomniatrices la place de leur victime auprès du prince. — Ainsi engagée, l'action s'oriente visiblement vers le dénouement : les accusations calomnieuses portées contre la princesse appellent une justification suprême.

Dans les légendes, nous ne rencontrons pas cette cohésion absolue : l'intérêt que la princesse peut exciter au début passe finalement à la ville de Vaïsâli, menacée par les ennemis. Aussi, dans les légendes, l'important n'est pas que la princesse soit reconnue de tous, par un triomphe de la vérité, comme la mère des enfants, mais c'est que les enfants, en particulier, la reconnaissent comme leur mère, et cela, *pour qu'en considération d'elle ils épargnent la ville.*

Sans doute, le thème de la jalousie n'est pas complètement absent des légendes ; sans doute, nous lisons, dans la légende recueillie par Fa-hien, que « la première épouse du roi était jalouse » de l'héroïne, et, dans la légende recueillie par Hiouen-Thsang, qu'en apprenant la prédiction relative à la naissance de mille fils, les autres femmes « méditèrent la perte » de leur rivale et qu'elles « la poursuivirent de leurs calomnies » ; sans doute encore, dans l'une et dans l'autre légende, les ennemies de l'héroïne disent que ce qu'elle a mis au monde est « un signe de mauvais augure » ou « un présage de malheur » ; mais ni l'un ni l'autre des deux récits n'insiste sur tout cela. La boule de chair ou le lotus à mille feuilles une fois jeté dans le Gange, l'incident est clos : pas un mot sur ce qui a pu en résulter pour la femme objet de la « jalousie » ; pour la femme « calomniée » ; pas un mot, notamment, sur ce que devient la faveur dont elle jouissait auprès du roi.

Dans les deux légendes, le thème de la *jalousie à l'égard de la préférée* s'est donc étiolé, atrophié. Dans la légende de Fa-hien, il pourrait même faire complètement défaut sans laisser la moindre lacune. En effet, que la première épouse du roi ait ou non parlé, par jalousie, de « signe de mauvais augure » à l'occasion de l'enfantement anormal de sa rivale, on ne s'en débarrassera ni plus ni moins du produit monstrueux de cet enfantement, en le jetant dans le Gange ou ailleurs.

Dans la légende de Hiouen-Thsang, les choses sont plus compliquées ou, pour mieux dire, plus embrouillées. La fleur de lotus que la jeune femme met au monde, rattache certainement cette forme de la légende à celle qu'a notée Fa-hien : enfantement anormal ici et là. Mais, dans Hiouen-Thsang, il n'y a pas seulement cette singulière fleur de lotus : sur les mille pétales de la fleur reposent autant

de « fils », les mille fils de la prédiction, visibles à qui veut les voir, et nous voici reportés au thème du conte populaire de Salsette, où ce que la princesse calomniée a mis au monde, ce ne sont nullement des monstres, mais des enfants, de vrais enfants.

— Les rivales de la mère ont-elles vu les mille enfants, « reposant sur les mille pétales » de la fleur ? Évidemment oui, si elles n'étaient pas aveugles. Ont-elles menti au roi, en lui faisant ce faux rapport, que sa favorite avait accouché d'une simple fleur de lotus ? C'est possible ; mais tout ce que la légende dit se borne littéralement à ceci : « Les autres femmes la poursuivirent de leurs calomnies. Elles crièrent d'une voix unanime « que c'était un pré« sage de malheur et jetèrent dans le Gange la fleur de lotus, qui « vogua au gré des flots. » — Revoici le signe de « mauvais augure » de la légende de Fa-hien ; mais de quel « signe de mauvais augure », de quel « présage de malheur » s'agit-il au juste ici ? Car enfin, la présence des mille enfants, confirmant la prédiction, ne peut guère être interprétée comme un « présage de malheur... » L'arrangeur de la légende ne s'est pas donné la peine de débrouiller cet écheveau.

Il y a, d'ailleurs, ici, embrouillement sur embrouillement : ce qui est jeté dans le Gange par les rivales de la mère, c'est la « fleur de lotus » ; ce qui est repêché du Gange par le roi d'Oudjiyana, c'est un « coffre », contenant « mille fils... », le coffre de la légende plus ancienne, de la légende de Fa-hien.

Mais nous ne voulons pas trop critiquer ce maladroit arrangement, car il nous a conservé un détail précieux qui manque dans Fa-hien, le *nuage jaune enveloppant le coffre*, et ainsi il rattache par un lien de plus à la famille des légendes indiennes de Vaïsâli la légende javanaise et sa *lueur flottante*.

* * *

Revenons au conte de Salsette, si évidemment issu d'un même prototype que les deux légendes.

Dans ce conte, on n'aura pas été sans constater l'absence de l'épisode du coffre. Si cet épisode manque dans cette variante d'un conte très répandu, il se rencontre dans bon nombre d'autres variantes, recueillies dans l'Inde, chez les Arabes d'Égypte et aussi en Europe (1). Nous en citerons seulement quelques-unes.

(1) Cette famille de contes a été étudiée dans les ouvrages suivants : *Awarische Texte, herausgegeben von A. Schiefner* (Saint-Pétersbourg, 1873)

D'abord, un conte indien provenant de la presqu'île de Goudjérate (Inde Occidentale, au nord-ouest de Bombay) et qui a été publié par une jeune dame, *parsi* de religion (1) :

Un *râdja*, qui aime à se déguiser, entend un jour, dans sa ville, la conversation de trois jeunes filles, dont chacune se vante de ce qu'elle sait faire. La troisième dit : « Je suis destinée à donner naissance au Soleil et à la Lune. » Le râdja épouse cette jeune fille, au grand mécontentement des trois femmes qu'il avait déjà. — Obligé de partir pour la guerre, pendant que sa nouvelle *rânî* est enceinte, le râdja lui laisse un gros tambour, qu'elle devra battre, dès qu'elle sentira les douleurs, et il accourra, quel que soit l'endroit où il se trouve. Les trois autres rânîs se font raconter par la jeune femme les vertus du tambour, et le crèvent. Le moment arrivé, la favorite met au monde un petit garçon et une petite fille. Les trois rânîs les mettent dans une boîte, qu'elles jettent à la mer, et leur substituent un morceau de bois et un balai. A son retour, le roi est furieux contre la jeune femme et la fait jeter en prison. — Cependant, la boîte a été recueillie par un pauvre homme, fervent adorateur du Soleil. Pour apaiser les enfants qui crient, *il leur met le doigt dans la bouche, et voit avec joie qu'ils se trouvent ainsi nourris*. Ayant découvert par sa science occulte de qui ils sont fils, il appelle le petit garçon Sûrya (Soleil) et la petite fille Chandrâ (Lune). Avant de mourir, il donne aux enfants, grands alors, des objets merveilleux, grâce auxquels le jeune homme conquiert la main d'une première *pâri* (sorte de génie), puis d'une autre. C'est celle-ci qui révèle au roi les machinations des trois rânîs jalouses et le reste.

La boîte flottante des légendes de Vaïsâli reparaît donc dans ce conte indien, et nous y trouvons, de plus, un nouveau trait d'union avec ces légendes, spécialement avec la seconde, celle qui a été notée par Hiouen-Thsang. Ce trait d'union, c'est la prédiction que la jeune fille fait au sujet d'elle-même, détail qui se rencontre, analogue sinon identique, dans l'introduction de la plupart des contes de cette famille.

Ainsi, dans un conte indien du Bengale (2), une fille de jardinier a coutume de dire : « Quand je me marierai, j'aurai un fils avec une

remarques de R. Kœhler sur le conte n° 12 (p. XXI seq.), reproduites dans *Kleinere Schriften zur Mærchenforschung von Reinhold Kœhler* (Weimar, 1898), p. 565 seq.

Emmanuel Cosquin : *Contes populaires de Lorraine comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers* (Paris, 1886) : remarques sur le conte n° 17 (tome I, p. 190 seq., et tome II, p. 356).

Victor Chauvin : *Bibliographie des ouvrages arabes*. Fascicule VII (Liège, 1903), p. 95 seq., n° 375.

(1) Voir dans l'*Indian Antiquary*, de novembre 1893, p. 315 seq., le n° 19 du *Folklore in Western India, by Putlibai D. H. Wadia*. — C'est dans la *Zeitschrift des Vereins fur Volkskunde* (vol. V, 1895, p. 390) que nous avons trouvé l'indication précise de la région de l'Inde d'où proviennent les contes de Mlle Putlibai D. H. Wadia, aujourd'hui Mme P. J. Kabrajé.

(2) Miss M. Stokes : *Indian Fairy Tales* (Londres, 1880), n° 20.

lune au front et une étoile au menton ». — Dans le conte avar de la région du Caucase, commenté par R. Kœhler (1), la plus jeune de trois sœurs dit que, si le roi l'épousait, elle lui donnerait un fils aux dents de perle et une fille aux cheveux d'or. — Dans un conte de la Basse-Bretagne (2), la plus jeune des trois filles d'un boulanger dit qu'elle voudrait bien épouser le fils du roi. « Et, ajoute-t-elle, je lui donnerais trois enfants : deux garçons avec une étoile d'or au front, et une fille avec une étoile d'argent. » Etc., etc.

La légende de Hiouen-Thsang a aussi, on se le rappelle, une prédiction au sujet des enfants qui naîtront au roi de la fille aux pieds de biche ; mais ce n'est pas celle-ci qui fait cette prédiction : c'est un devin, lequel, après avoir tiré l'horoscope de la jeune fille, prédit qu'elle mettra au monde mille fils ; ce qui excite contre elle la haine des autres femmes du roi.

Il est remarquable que, dans un conte indien oral du Dekkan (3), de la famille de contes que nous sommes en train d'examiner sommairement, la prédiction n'est pas mise dans la bouche de celle qui doit avoir « cent fils et une fille : » c'est le vizir qui la fait (comme le devin de la légende), et cela en interprétant au râdja un certain signe.

Nous citerons encore, au sujet de la boîte flottante, quelques contes de cette même famille, qui présentent des particularités intéressantes à divers points de vue.

Dans un conte arabe du Caire (4), les deux enfants de la favorite, auxquels l'autre femme du roi a fait substituer deux petits chiens, sont mis par la sage-femme dans une caisse, qu'elle jette à la mer. La caisse, poussée au rivage, est trouvée par un pêcheur, qui la porte à sa femme. Celle-ci tire le petit garçon et la petite fille de la caisse et prie Dieu : « Fais descendre du lait dans mes seins pour ces petits-là ». *Par la puissance du Tout-Puissant* (ce sont les expressions du conte), *le lait descend dans ses seins.* Comme le pêcheur et sa femme n'ont point d'enfants, ils adoptent le petit garçon et la petite fille.

Dans un autre conte arabe d'Égypte (5), les deux enfants sont également mis dans une « caisse enduite de goudron », et les vagues portent aussi la caisse sur le rivage où un homme est en train de

(1) *Awarische Texte* : voir une des notes *supra*.
(2) *Mélusine*, 1877, col. 206.
(3) Miss M. Frere : *Old Deccan Days*, 2e édition (Londres, 1870), n° 4.
(4) Spitta-Bey : *Contes arabes modernes* (Leyde, 1883), n° 11.
(5) Artin Pacha : *Contes populaires inédits de la Vallée du Nil* (Paris, 1895), n° 22.

faire sa prière. Le brave homme prend la caisse et, l'ayant ouverte, il y trouve les deux petits *qui sucent leurs doigts*. Il demande à Dieu de pouvoir les élever et, chaque jour, *apparaît une gazelle qui vient allaiter les enfants*.

Un conte arabe de Mardin, en Mésopotamie (1), a aussi la boîte jetée à la mer et retirée par un pêcheur sans enfants. Devenu grand, *le petit garçon entend une fois ses camarades lui dire, dans une querelle, qu'il n'est pas le fils du pêcheur*. Il court interroger celui-ci et, apprenant qu'il a été trouvé sur la mer, il se met en route à la recherche de sa famille.

Ce dernier épisode se retrouve dans un conte sicilien (2), où les deux enfants ont été recueillis par un vieux pêcheur. Ici, ce sont les fils du père adoptif qui, se disputant avec les adoptés, les appellent bâtards. — Il en est de même dans divers contes européens (toscan, italien du Tyrol, souabe, lorrain) (3).

* * *

L'insulte lancée aux enfants mystérieux par d'autres enfants et qui leur fait quitter le pays, le doigt sucé d'où sort du lait, ce sont là deux traits que nous avons déjà rencontrés dans une des légendes indiennes, celle qu'a conservée un livre de l'île de Ceylan.

Les quelques rapprochements que nous venons de faire au sujet du trait de l'insulte nous paraissent suffire. Quant au trait des doigts sucés, nous en réservons l'examen pour le moment où nous aurons à étudier de près les formes plus ou moins apparentées au thème proprement dit du *Lait de la mère*, et notamment celle qui s'est introduite dans la légende javanaise publiée par M. Cabaton.

Auparavant, il convient d'en finir avec le coffre abandonné à la merci des flots.

(1) Publié par feu Albert Socin, dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenlændischen Gesellschaft*, année 1882, p. 259 seq.

(2) Laura Gonzenbach : *Sicilianische Mærchen* (Leipzig, 1870), n° 5.

(3) Alessandro de Gubernatis : *Novelline di Santo-Stefano di Calcinaja* (Rome, 1894), n° 16. — Schneller : *Mærchen und Sagen aus Wælschtirol* (Innsbruck, 1867), n° 26. — E. Meier : *Deutsche Volksmærchen aus Schwaben* (Stuttgart, 1852), n° 72. — Emmanuel Cosquin, *op. cit.* I, p. 192.

§ 3

LE COFFRE FLOTTANT

A. — *La légende assyro-babylonienne de Sargon*

En abordant cette section de notre travail, nous tenons à exprimer toute notre reconnaissance à M. François Thureau-Dangin, qui a eu l'amitié de mettre à notre disposition sa science si sûre et si précise des choses assyro-babyloniennes.

Nous tâcherons d'en tirer profit.

* * *

Parmi les tablettes d'argile, couvertes de caractères cunéiformes, que feu A. H. Layard et d'autres explorateurs anglais ont déterrées, de 1849 à 1854, à Koyoundjik, sur l'emplacement de l'antique Ninive — tablettes qui, jadis, composaient la bibliothèque du palais du roi d'Assyrie Assourbanipal (668-626 avant notre ère), — il en est une qui présente pour nous un intérêt particulier. Cette tablette, dont le texte assyrien a été publié pour la première fois en 1870 (1), et qui a été traduite d'abord par George Smith en 1876 (2), fait parler un vieux souverain de la Chaldée, Sargon l'Ancien, l'un des plus célèbres rois prébabyloniens, dont on peut placer le règne aux environs de l'an 3000 avant notre ère (3).

(1) Dans le volume III des *Cuneiform Inscriptions of Western Asia.*

(2) George Smith : *Chaldæan Account of Genesis* (Londres, 1876), p. 299-300.

(3) Cette date est un minimum. On sait, — et le *Dictionnaire de la Bible* de M. l'abbé Vigouroux constate ce fait par la plume de M. l'abbé E. Mangenot, — on sait que « la haute antiquité de l'histoire chaldéenne nous est révélée par des monuments récemment mis au jour. » M. l'abbé Mangenot rappelle notamment l'inscription gravée sur un cylindre, dans laquelle Nabonide, roi de Babylone, rapporte qu'en faisant réparer le temple du Soleil, à Sippara, il trouva, à trente-deux pieds au-dessous du sol, la pierre de fondation avec la dédicace du premier constructeur, Naram-Sin, lequel, ajoute-t-il, régnait 3.200 ans avant lui, Nabonide. « Comme Nabonide régnait aux environs de l'an 550 avant Jésus-Christ, dit M. Mangenot, son calcul reporte le règne de Naram-Sin vers l'an 3800. » Or, Naram-Sin, qu'il soit ou non fils de Sargon l'Ancien, ainsi que M. Mangenot le croit, est certainement son successeur comme « roi d'Akkad », ou l'un de ses successeurs. (Voir *Les Inscriptions de Sumer et d'Akkad. Transcription et traduction*, par François Thureau-Dangin, Paris, 1905, p. 233-243). Sargon l'Ancien serait donc antérieur à l'an 3800 ou, pour être précis, à l'an 3750. — Mais cette date, admise, comme on voit, par des prêtres, des exégètes catholiques d'une rigoureuse orthodoxie, bien qu'elle soit en

Dans les douze premières lignes de la tablette, — les seules que nous avons à étudier ici. — Sargon raconte les aventures extraordinaires de son enfance. M. François Thureau-Dangin a bien voulu nous donner de cette autobiographie, — vraie ou supposée, nous le rechercherons plus tard, — une traduction nouvelle, faite sur la dernière édition du texte (King : *Cuneiform Texts*, XIII, p. 42-43). Les passages soulignés sont ceux où la traduction est incertaine.

Voici ce curieux récit :

1. Je suis Sargon, le roi puissant, le roi d'A-ga-dé (ou Akkad) ;
2. Ma mère est une *prêtresse de haut rang* (1) ; je ne connais pas mon père : le frère de mon père habite les montagnes.
3. Ma ville est Azoupiranou, qui au bord de l'Euphrate est située.
4. (Ma) mère la *prêtresse* me conçut ; dans le secret elle me mit au monde.
5. Elle me plaça dans une couffe de roseaux ; avec du bitume elle boucha ma porte.
6. Elle m'abandonna au fleuve qui n'était pas... [Ici un mot de signification incertaine.]
7. Le fleuve me porta ; à Akki, le « verseur d'eau (2) » il m'amena.
8. Akki, le « verseur d'eau », me *retira*... [Ici le texte est mutilé.]
9. Akki, le « verseur d'eau », m'éleva comme son enfant.
10. Akki, le « verseur d'eau », fit de moi un jardinier (3).
11. Étant jardinier, la déesse Ishtar m'aima.
12. Pendant (?) années, j'exerçai la royauté, etc., etc.

Une autre tablette, destinée probablement à l'enseignement, une sorte de morceau choisi », contient seulement un extrait de ce texte. Elle offre, à la ligne 2, cette variante : « Je n'ai pas de père », au lieu

désaccord avec les systèmes de chronologie (nullement imposés à la foi des fidèles) qu'on a jadis prétendu tirer de la Bible, a été contestée, et cela par des spécialistes comme MM. Hugo Winckler, Lehmann et d'autres, qui ne sont pas catholiques. Ces savants ont proposé de retrancher des 3.200 ans de Nabonide un millier d'années, parce que, disent-ils, on n'a pas assez de faits connus pour occuper cette période. C'est le R. P. Lagrange, correspondant de l'Institut, directeur de l'*Ecole biblique* des Dominicains de Jérusalem, qui nous l'apprend dans son « étude biblique » *La Méthode historique* (Paris, 2e éd., 1904, p. 199). Et il ajoute : « Voilà certes un scrupule excessif ; car une découverte heureuse peut combler cette lacune. » — Quoi qu'il en soit, M. François Thureau-Dangin, consulté par nous, est d'avis qu'on peut placer Sargon l'Ancien aux environs de l'an 3000 : « d'après Nabonide, il serait antérieur à 3750 ; mais cette date est sûrement trop élevée ».

(1) Ou bien une « dame de haut rang », une « princesse ». C'est ainsi qu'on traduit généralement.

(2) Ce terme désigne généralement un « libateur », celui qui fait des libations sur les tombes. (On y a vu une classe de prêtres.) Dans notre texte, le sens précis de ce terme est incertain ; mais il semble difficile qu'il désigne ici l'homme qui puise de l'eau dans le fleuve pour l'arrosage.

(3) Mot à mot : « M'établit en son métier de jardinier ; » ce qui donnerait quelque vraisemblance à la seconde hypothèse indiquée dans la note précédente. — Ou bien faut-il traduire : « M'établit comme son jardinier » ?

de « je ne connais pas mon père ». Le sens est : « je n'ai pas (légalement) de père (1). »

Le Sargon des tablettes est donc, d'après ce qu'il raconte, ce qu'on appellerait aujourd'hui un *fils naturel*, et c'est pour cela que, voulant cacher la faute qu'elle a commise, sa mère, la prêtresse ou la princesse, après l'avoir mis au monde « dans le secret », l'a placé dans la corbeille de roseaux bitumés et abandonné au fleuve.

Comment Sargon était-il en état de donner tous ces détails sur sa naissance, sa ville d'Azipouranou, etc. ? c'est ce qu'on pourra se demander ; mais il est tout à fait inutile de se poser ici des questions: nous possédons aujourd'hui un document authentique qui nous permet de nous prononcer au sujet de la valeur historique du récit des tablettes.

En examinant dans le précieux volume, déjà mentionné, de M. François Thureau-Dangin : *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad. Transcription et traduction*, les inscriptions de Sargon l'Ancien, découvertes en 1888 à Niffer, l'antique Nippour, en Chaldée, nous sommes tombé sur une inscription de ce roi, gravée sur une « pierre de seuil », c'est-à-dire sur un bloc de pierre destiné à recevoir les pivots d'une porte. Voici cette inscription, que M. François Thureau-Dangin a traduite littéralement, avec les inversions de l'original :

Sargâni-sar-ali (2), fils de Dâti-bêl, le fort, roi d'Akkad et du domaine de Bêl, constructeur de l'e-kur, le temple de Bêl, à Nippour. Quiconque cette inscription altérera, que Bêl et Samas ses bases arrachent et sa race suppriment !

« Je n'ai pas de père », « je ne connais pas mon père, » dit le Sargon des tablettes. — « J'ai pour père Dâti-bêl », dit le vrai Sargon. Cette simple confrontation de documents suffit pour établir le caractère légendaire du récit des tablettes. Si George Smith avait connu l'inscription de Nippour, il n'aurait certainement pas écrit ceci *(loc. cit.)* : « Ce Sargon était probablement *d'origine inconnue* : pour éta-

(1) Dans la variante, il n'y a contradiction ni avec le texte principal (c'est évident) ni avec le contexte : nous voulons dire avec la phrase où il est question du « frère du père », phrase qui se retrouve dans l'extrait.— Bien que toute comparaison cloche plus ou moins, supposons une ville occupée par une armée étrangère et, à la suite de cette occupation, un enfant qui naît... sans père ; cet enfant pourra dire plus tard : « Je n'ai pas de père ; les frères (c'est-à-dire les compatriotes) de mon père habitent tel pays. » (Il semble que l'expression des deux tablettes « le frère de mon père » peut et doit être prise dans le sens général « *les frères* de mon père. »)

(2) C'est le nom exact de Sargon l'Ancien.

« blir ses droits au trône, il publia l'histoire contenue dans la ta-
« blette, qui le rattache (?) à la ligne des anciens rois. »

Maintenant, qu'était ce Dâti-bêl, père du vrai Sargon ? Un roitelet peut-être, dont le fils fut un fondateur d'empire, d'un empire ayant Agadé pour centre et s'étendant des montagnes d'Elam à la Méditerranée ; mais là n'est pas la question. Le vrai Sargon avait un père et le nommait dans une inscription officielle. Le Sargon des tablettes se déclare sans père. Toute l'histoire qu'il raconte, et qui fait de lui un enfant trouvé, est donc un pur roman.

On ne saura sans doute jamais quand ce roman a été pour la première fois gravé par un scribe sur une tablette. Nous disons : pour la première fois, car la bibliothèque d'Assourbanipal se composait en grande partie de copies d'écrits bien antérieurs au VIIe siècle et parfois très anciens.

B. — *La légende indienne de Karna*

Le roman de Sargon est-il apparenté avec nos légendes indiennes de Vaïsâli ? Nous avouons que nous ne saurions le dire.

Si nous avons cru pouvoir affirmer sans hésitation que les légendes indiennes et la légende javanaise ont une origine commune et dérivent d'un même prototype, c'est qu'il se rencontre, d'un côté et de l'autre, non pas seulement le trait de l'enfant mis dans une caisse et emporté par les flots vers un futur père adoptif (ou une future mère adoptive), mais encore ces traits tout à fait caractéristiques : l'enfant accusé de porter malheur, la lueur enveloppant le coffre flottant, le prodige du lait qui se forme soudainement dans les mamelles d'une femme pour révéler (ou pour créer) des relations de fils à mère.

Entre le roman de Sargon et les légendes indiennes, il n'y a de commun que le trait qui, à nos yeux, n'emportait pas à lui seul la conviction, quand il s'agissait de décider la question de parenté entre les légendes indiennes et la légende javanaise.

* * *

Ce qui, dans l'Inde, nous paraît se rapprocher davantage de la légende de Sargon, c'est la légende de Karna. Là un trait bien particulier vient spécialiser le thème général de l'enfant livré au fleuve. Ce trait, c'est, comme dans la légende assyro-babylonienne, l'*illégitimité* de l'enfant.

L'histoire de la naissance de Karna se rencontre, plus ou moins longuement racontée, dans une demi-douzaine d'endroits de l'immense poème hindou le *Mahâbhârata* (1). Nous la connaissions par une citation des *Légendes indiennes (Indische Sagen)* de Holtzmann, mais, nous défiant des documents de seconde main, nous avons prié un maître en indianisme, notre excellent ami M. A. Barth, membre de l'Institut, de nous éclairer sur le degré de confiance qu'il convient d'accorder à la narration de Holtzmann. Grâce aux indications de M. Barth, nous avons pu nous reporter à l'original, du moins à une traduction sincère et complète, et constater que, dans sa légende de Karna, Holtzmann, par un procédé peu scientifique, avait fusionné deux des récits du *Mahâbhârata*.

Dans toutes les versions de cette histoire, données par le poème indien, la princesse Prithâ (appelée aussi Kounti) est mise par un roi, son père adoptif, au service du terrible ascète Dourvasha, et elle a pour lui les attentions les plus filiales. En récompense, le *rishi* lui donne un *mantra*, une formule toute-puissante, qu'il lui suffira de réciter pour faire venir auprès d'elle celui des dieux qu'il lui plaira d'appeler (et pour en avoir des enfants, ajoutent les deux premièmières versions : I, p. 201 et p. 329). La princesse veut éprouver la vertu du *mantra* et elle appelle le dieu Arka (ou Sourya), le dieu Soleil. A la suite de cette visite, elle a un fils et, par crainte de sa famille, elle se débarrasse de l'enfant en le jetant dans l'eau ou, selon les versions complètes, en le mettant dans un panier d'osier, enduit de cire, qui flotte sur la rivière Açva et qui finit par arriver sur le Gange, près de la ville de Tchampa. Là, le panier est retiré de l'eau par un homme de la caste des Conducteurs de chars (de guerre), nommé Adhiratha ; et la femme de celui-ci, Râdhâ, qui n'a pas d'enfants, adopte le petit Karna.

La plupart des versions de la légende présentent les choses de manière à atténuer la faute de Prithâ. Le *mantra*, modifié, n'a plus sa dernière partie, et il faut tout un débat, appuyé de menaces, pour amener Prithâ à céder au dieu Soleil.

C. — *Mythes et légendes de l'antiquité classique*

Nous aborderons maintenant les mythes et légendes de l'antiquité classique, *Romulus et Rémus*, *Danaé et Persée*, *Sémiramis*, *Cyrus*,

(1) *The Mahâbhârata translated into English prose by Protap Chandra Roy* (Calcutta, 1884-1887). — Chants I, p. 201 et 329 ; — III, p. 895-909 ; — V, p. 424 ; — XI, p. 59 ; — XII, p. 3 ; — XV, p. 67.

qui offrent des points de ressemblance avec les légendes de *Sargon* et de *Karna*, et aussi, — car il ne faut pas perdre de vue notre sujet principal, — avec les légendes indiennes de Vaïsâli et la légende javanaise.

Mais, avant d'étudier un peu ces mythes et légendes, il conviendra pour plus de clarté, d'indiquer dans un bref aperçu comment, à notre avis, ces récits doivent être groupés, et comment ce classement sous la rubrique spéciale du *Coffre flottant* doit tenir compte aussi du thème du *Lait de la mère*, de l'*Allaitement merveilleux*, dont nous ne pourrions faire abstraction sans scinder indûment nos documents.

La légende romaine de *Romulus et Rémus* viendra la première : elle se rapproche, par la *boîte flottante* qui y figure, de la plupart des récits précédemment étudiés (légende de *Sargon*, légende de *Karna*, légende javanaise, légendes indiennes de Vaisâli, conte indien du Goudjérate, etc.) ; elle a aussi, comme *Sargon* et *Karna*, le trait de l'*illégitimité* des enfants, mais avec une différence importante : ce n'est pas la mère qui cherche à se débarrasser des jumeaux, c'est un ennemi qui veut les faire périr. Ici reparaît donc ce trait de l'*hostilité* de certains personnages contre les enfants ou la mère, trait que nous connaissons par la légende javanaise, les légendes indiennes, les contes indiens de Salsette et du Goudjérate. — Constatons également que la légende romaine a, comme ce dernier groupe, mais sous une forme particulière, le trait de l'*allaitement merveilleux* (allaitement des jumeaux par un animal mystérieux).

Quant au mythe de *Danaé*, nous y rencontrons l'illégitimité de l'enfant, le coffre flottant, et aussi l'ennemi qui met l'enfant dans ce coffre ; mais rien, dans ce mythe, ne rappelle l'allaitement merveilleux, et cela pour cette raison que l'enfant a près de lui, dans le coffre flottant, pour l'allaiter, *sa propre mère*. (Après *Danaé*, nous donnerons, comme curiosité, un conte asiatico-européen dans lequel l'enfant illégitime, qui est jeté à l'eau dans un tonneau, y est enfermé, non seulement avec la mère, mais aussi *avec le père*).

La légende syrienne de *Sémiramis* n'a pas le trait du coffre flottant ; mais on y retrouve l'illégitimité de l'enfant, et, — ce qui met en relation plus étroite cette légende et les légendes de *Sargon* et de *Karna*, — c'est la mère elle-même qui cherche à faire disparaître la preuve vivante de sa faute. Enfin, la petite fille, exposée, est nourrie par des animaux secourables (des oiseaux).

Dans la légende perse de *Cyrus*, ni naissance illégitime, ni coffre flottant. Exposition de l'enfant par un ennemi, allaitement mer-

veilleux par un animal, ces deux traits seuls subsistent pour établir un certain lien, non plus avec le groupe de *Sargon*, *Karna*, *Danaé*, mais avec *Romulus* et avec *Sémiramis*, comme aussi, jusqu'à un certain point, avec les légendes indiennes et la légende javanaise.

* * *

Dans cette section des *Mythes et légendes de l'antiquité classique*, nous n'aurons peut-être pas toujours le courage de sacrifier certaines remarques, qui se rapportent moins directement à notre sujet principal. Il est si intéressant, du moins à notre sentiment, de voir des rapprochements nouveaux rajeunir ces vieux thèmes qui nous sont familiers dès le collège !

A. — *La légende romaine de Romulus et Rémus et le mythe grec de Danaé*

Il suffit de parcourir les premières pages de la *Vie de Romulus*, dans Plutarque, pour constater que, dans l'antiquité, la légende de *Romulus et Rémus* se présentait sous des formes diverses. Nous prendrons tout simplement, ici, la forme classique, celle qu'au temps d'Auguste le Grec Denys d'Halicarnasse, dans son *Histoire ancienne de Rome* (chap. 79), déclarait emprunter au plus ancien historien romain, Quintus Fabius Pictor, contemporain d'Annibal, et que Fabius tenait, au moins en partie, d'un écrivain grec ; car, au dire de Plutarque, il « suit en plusieurs choses » Dioclès de Péparèthe, « le premier, selon ce même Plutarque, qui ait écrit la fondation de Rome ».

Dans cette légende, comme dans la légende assyro-babylonienne et dans la légende indienne, il y a *naissance illégitime*, et, comme dans la légende indienne, la paternité des enfants de Rhéa Silvia est attribuée à un dieu (ici, au dieu Mars). De plus, si décidément la mère de Sargon est une *prêtresse*, une *prêtresse de haut rang*, — ainsi que M. François Thureau-Dangin croit devoir traduire en cet endroit le texte assyrien, — la ressemblance de la légende latine avec la légende assyro-babylonienne s'accentue ; car la mère de Romulus et Rémus est une *vestale*.

La différence, c'est que, dans la légende de Sargon, comme dans la légende de Karna, la princesse cherche elle-même le moyen de faire disparaître ce que nous appelions plus haut la preuve vivante de sa faute, tandis que, dans la légende romaine, c'est le roi usurpa-

teur Amulius, oncle de la vestale, qui veut supprimer les jumeaux, petits-fils du roi détrôné, afin de rendre impossible pour l'avenir toute compétition au pouvoir suprême.

Dans la mythologie grecque, Persée est, lui aussi, fils illégitime, et le père de sa mère Danaé, Acrisius, roi d'Argos, joue à peu près le même rôle que l'Amulius de la légende romaine : il enferme sa fille dans une tour d'airain, comme Amulius cloître sa nièce dans la maison des Vestales, et il agit ainsi par crainte de l'enfant qui pourrait naître de Danaé : un oracle, en effet, l'a menacé de périr de la main de son petit-fils. — Notons que, dans la fable grecque, ce n'est pas l'enfant seul qui est jeté à l'eau ; c'est à la fois *la mère et l'enfant* qui, par ordre d'Acrisius, sont enfermés dans un coffre, et tous les deux sont ainsi poussés par les flots sur une plage de l'île de Seriphos (1).

Enfin, dans une singulière variante, on jette à l'eau, avec la mère et l'enfant, et dans le même coffre, celui qui est reconnu pour être le père. Voici un bref résumé de cette variante :

Un jeune homme pauvre, laid, simple d'esprit et la paresse incarnée,

(1) Une légende soi-disant historique, se rattachant au thème de *Danaé*, a été recueillie dans les steppes de la Sibérie méridionale, chez les Kirghis, populations depuis longtemps musulmanes (principalement quant aux pratiques extérieures), mais dont les contes oraux, méprisés des Moullas (ceux qui savent écrire), ont certainement conservé beaucoup du vieux fond, antérieur à l'islamisme. Dans cette légende (W. Radloff : *Proben der Volkslitteratur Südsibiriens*, t. III. Saint-Pétersbourg, 1870, p. 82 seq.), la femme d'un certain prince *(khan)* met au monde une petite fille si belle qu'en la voyant la mère s'évanouit. Le khan dit de ne montrer la petite à personne, et, pour la dérober à tous les regards, il la fait élever par une vieille femme, sous terre, dans une maison de fer. Quand l'enfant est devenue une grande jeune fille, elle apprend, en questionnant la vieille, l'existence d'un autre monde que son séjour obscur, et elle obtient que la vieille lui montre un peu « le monde de la clarté. » A peine est-elle sortie de ses ténèbres qu'elle tombe sans connaissance, et, « par la volonté de Dieu, » elle devient enceinte. Quand le prince est informé de ce qui s'est passé, il ordonne de tuer sa fille ou, au moins, de la faire disparaître. La mère la met dans un coffre d'or avec quelque nourriture et jette le coffre à la mer. Le coffre est retiré de l'eau par deux jeunes gens, et la fille du khan donne naissance à un fils encore plus beau qu'elle-même. Ce fils devient, par la suite, souverain du pays kirghis, et un si bon souverain que d'autres peuples lui demandent ses fils pour rois.

Chose curieuse, ce conte, recueilli en pleine Asie, se rapproche davantage, sur certains points, de la fable grecque que les contes européens de même famille dont nous avons pris note, un conte allemand et un conte suédois (Grimm : *Kinder- und Hausmærchen*, t. III, p. 103 ; — H. Cavallius et G. Stephens : *Schwedische Volkssagen und Mærchen*, Vienne, 1848, p. 95). Dans le conte allemand, probablement de la Hesse, un roi, pour mettre sa fille en sûreté contre les souris qui la poursuivent (dans le conte suédois, pour la protéger contre ses prétendants, qui deviennent une armée), l'enferme avec une servante dans une tour qu'il a fait bâtir au milieu d'un grand fleuve. Un jour, une fontaine merveilleuse jaillit dans la tour ; les deux jeunes filles boivent de cette eau et chacune devient mère d'un petit garçon. Elles mettent les enfants dans un coffre, écrivent dessus les deux noms qu'elles leur ont donnés, et laissent aller le coffre au cours du fleuve.

est forcé un jour d'aller à la pêche. Il prend un poisson mystérieux, lequel, pour prix de sa délivrance, lui fait un don : tout ce que le jeune homme souhaitera, en le demandant au nom du poisson, arrivera. Le jeune homme souhaite d'abord diverses choses pour n'avoir pas à travailler ; enfin, comme la fille du roi s'est moquée de lui en le voyant passer, il lui souhaite, par vengeance, d'avoir un enfant. Voilà la pauvre princesse bien désolée ; le roi, furieux. Quand l'enfant (un petit garçon) a un peu grandi, on lui met dans la main une pomme, et celui à qui il donnera la pomme sera le père inconnu. On assemble tous les hommes du pays, et l'enfant ne donne la pomme à personne ; mais, quand on a été chercher le paresseux, qui n'était pas venu, il la lui donne aussitôt. Alors le roi fait mettre dans un tonneau sa fille, l'enfant et le paresseux, et le tonneau est jeté à la mer. Finalement, grâce aux souhaits que la princesse suggère au jeune homme, celui-ci devient beau et intelligent ; le tonneau s'arrête sur la plage d'une île et s'ouvre pour qu'on puisse débarquer ; un magnifique palais surgit sur le rivage. Le roi, averti de cette merveille, vient la voir ; sa fille se fait reconnaître et tout est pour le mieux (1).

*
* *

Revenons à Romulus et Rémus. Tout le monde sait que, dans la légende romaine, une histoire d'allaitement merveilleux s'enchaîne à l'histoire de la boîte flottante, et l'on a pu remarquer ci-dessus (§ 2, B, *in fine*) que ce même enchaînement se retrouve dans plusieurs des contes que nous avons eu à citer. Mais, dans la légende romaine, le caractère spécial du prodige (l'allaitement des jumeaux par la louve) a obligé les narrateurs à modifier légèrement, dans l'intérêt de la vraisemblance, le thème du *Coffre flottant*.

(1) N'ayant pas à étudier ici ce type de conte, nous nous bornerons à quelques indications. Deux variantes ont été fixées par écrit en Italie ; l'une vers le milieu du XVIe siècle, par Straparola (Valentin Schmidt, *Die Mærchen des Straparola*, Berlin, 1817, nº 15) ; l'autre, dans la première moitié du XVIIe siècle, par Basile (*Pentamerone*, traduction allemande de F. Liebrecht, Breslau, 1846. Première journée, nº 3). — A la fin de ce même XVIIe siècle, Mme d'Aulnoy en donnait un arrangement dans son roman *Le Gentilhomme Bourgeois*, sous le titre *le Dauphin*.

A notre époque, J. G. von Hahn et Glinski ont recueilli ce conte : le premier, chez les Grecs de l'Épire (*Griechische und Albanesische Mærchen*. Leipzig, 1864, nº 8) ; le second, chez les Lithuaniens (A Chodzko : *Contes des Paysans et des Pâtres slaves*. Paris, 1864, p. 331), et M. W. Radloff en a trouvé, dans la Sibérie méridionale, deux versions se complétant l'une l'autre : chez les Baraba, entre le fleuve Ob et la rivière Irtych, et, au nord-est de la Steppe barabine, chez d'autres Tatares, habitant les districts de Tümen et de Jaloutrowsk (*op. cit.*, t. IV, p. 7 et p. 405).

L'épisode de l'enfant donnant une pomme (ou un autre objet) à son père inconnu, est entré en combinaison avec un autre thème général que le thème de *Danaé*, dans un conte tibétain du grand recueil bouddhique le *Kandjour*, adaptation d'écrits indiens (*Mélanges asiatiques*, de l'Académie de Saint-Pétersbourg, t. VI, p. 170) ; — avec un autre thème encore dans un conte norvégien de la collection Asbjœrnsen traduction Dasent : *Tales of the Fjeld*. Londres, 1874, p. 290-291).

Considérons les choses d'un peu près. Voici la boîte mise par un serviteur du roi usurpateur sur le Tibre débordé ; la voici portée par le courant sur la rive où la louve trouvera les petits Romulus et Rémus. Il est évident que, si cette boîte est une boîte fermée, un coffre, comme le λάρνακ du mythe de Danaé, jamais la louve ne pourra secourir les enfants. Les narrateurs l'ont compris, et ils font mettre les jumeaux dans une boîte sans couvercle, dans une sorte d'*auge* (τάφρος, dit Denys d'Halicarnasse ; *alveus*, dit Tite-Live). Denys d'Halicarnasse nous montre même ce berceau flottant allant se heurter contre un rocher, près duquel il se renverse, laissant là les enfants dans la vase, où ils se roulent en vagissant, jusqu'à ce qu'arrive la louve ; et la louve ne se contente pas de les allaiter ; elle fait leur toilette avec sa langue pour les débarrasser de la vase dont ils sont couverts.

Dans ce récit, le rocher est, comme on voit, substitué au fameux figuier, au *Ficus ruminalis*, sous lequel Plutarque et Tite-Live font s'arrêter bien tranquillement l'auge avec les enfants.

Denys d'Halicarnasse, qui donne tant de détails sur le rôle de la louve, ne mentionne même pas l'oiseau de Mars, le pivert (δρυοκολάπτης), qui, d'après les vieux auteurs consultés par Plutarque, « aida à nourrir et garder » les jumeaux (1).

Cette louve, ce pivert rattachent par un certain lien la légende de *Romulus et Rémus* à la légende de *Sémiramis* et à celle de *Cyrus*.

B. — *La légende syrienne de Sémiramis et la légende perse de Cyrus*

C'est Diodore de Sicile, contemporain de Jules César, qui, dans sa *Bibliothèque historique* (livre II, chapitre IV), rapporte la légende de Sémiramis enfant, et l'on a tout lieu de croire qu'il a emprunté cette légende à un autre historien grec, celui de la première moitié du quatrième siècle avant notre ère, à Ctésias (2).

Diodore a plus d'une fois puisé dans Ctésias pour donner l'histoire

(1) Plutarque : *Vie de Romulus* et surtout traité *De la Fortune des Romains* (ch. VIII).

(2) Voici, d'après ce même Diodore, la biographie sommaire de Ctésias (liv. II, ch. XXXII) : « Ctésias de Cnide vivait vers le temps de l'expédition entreprise par Cyrus (le Jeune) contre son frère Artaxerxès (Mnémon) ; il fut fait prisonnier, et, comme il était médecin distingué, il fut reçu à la cour du roi de Perse, où il vécut dix-sept ans, comblé d'honneurs. Ctésias consulta scrupuleusement, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même, les Livres royaux (βασιλικὰς διφθέρας), dans lesquels les Perses, conformément à une certaine loi, ont consigné leur histoire : il composa avec ces matériaux l'ouvrage qu'il apporta avec lui en Grèce. »

de la Perse et de la Médie. Quant à la légende de Sémiramis enfant, on ne peut douter qu'il l'ait prise également dans Ctésias, lequel avait consacré les six premiers livres (sur vingt-trois) de son ouvrage à l'histoire des Assyriens. Les citations que plusieurs auteurs grecs ont faites de cette légende d'après Ctésias, *qu'ils nomment formellement*, supposent tout un récit semblable à celui que Diodore a inséré dans son livre (1).

De qui Ctésias tenait-il sa légende, dont la scène est placée à Ascalon, en Palestine ? Des « gens les plus instruits du pays » (οἱ λογιώτατοι τῶν ἐγχωρίων), dit-il. Mais, dans le récit de Ctésias, le mythe oriental primitif, qui se rattache à un temple célèbre, nous paraît avoir été singulièrement hellénisé.

Soixante ou soixante-dix ans avant Ctésias, Hérodote avait déjà mentionné (I, 105) ce temple d'Ascalon, consacré à la déesse sémitique Atargatis ou Derkéto (2), dans laquelle il voyait sans hésitation une Vénus, la « Vénus Céleste », l' « Aphrodite Uranie » (τῆς Οὐρανίης Ἀφροδίτης τὸ ἱρόν). Ctésias, — lui ou ses autorités, — dédouble la déesse, et il met en conflit Aphrodite et Derkéto.

La légende en question a pour objet d'expliquer comment la Derkéto d'Ascalon a un visage de femme et un corps de poisson. Elle nous montre Aphrodite, irritée contre cette déesse (προσκόψασαν τῇ προειρημένῃ θεᾷ), lui inspirant un violent amour pour un beau jeune homme qui venait avec d'autres lui offrir un sacrifice. Derkéto cède à sa passion pour ce Syrien et donne naissance à une fille ; puis, honteuse de sa faiblesse, elle fait disparaître le jeune homme et expose l'enfant dans un lieu désert et rocailleux ; enfin, désespérée, elle se jette dans un lac, voisin d'Ascalon, et elle est transformée en poisson. — Quant à la petite fille, elle est nourrie par des colombes qui lui apportent dans leur bec, d'abord des gouttes de lait, puis des parcelles de fromage. Finalement, les bergers du voisinage se demandent comment il se fait que leurs fromages soient tout becquetés. Ils font des recherches et trouvent l'enfant qui, par la suite, deviendra la grande reine Sémiramis (3).

(1) Voir, dans la *Bibliotheca Scriptorum græcorum*, de Didot (vol. XIX, 1844, p. 17), les passages d'Eratosthène, de Strabon et d'Athénagore.

(2) Strabon (XVI, 4, 27) fait remarquer que, dans Ctésias, la déesse Atargatis est appelée Derkéto. Les deux noms, au fond, sont identiques : [*A*]-*tar-ga-tis* = *Derké-to*.

On peut voir, sur cette Atargatis et sur les divinités analogues, le chapitre intitulé : *Les Déesses* : *Achera et Astarté*, dans l'ouvrage du R. P. Lagrange, correspondant de l'Intitut : *Etudes sur les religions sémitiques* (couronné récemment par l'Académie des Inscriptions).

(3) Peut-être nous sera-t-il permis de mettre ici, en hors-d'œuvre, quelques re-

Naissance illégitime de l'héroïne ; honte et désespoir de la mère, qui veut se débarrasser de l'enfant, ces deux traits figuraient déjà dans la légende de Sargon ; mais ce n'est pas à un fleuve que Derkéto livre la future Sémiramis ; elle l'expose dans un désert (1).

* * *

C'est aussi dans un désert, un désert montagneux, qu'est exposé le petit Cyrus, d'après une légende qu'Hérodote raconte, et une chienne vient allaiter l'enfant (I, 122) ; mais Cyrus n'est pas un fils illégitime, et, si son grand-père maternel Astyage veut le faire périr, c'est qu'un songe, interprété par les mages, l'a menacé de voir, un jour, le fils de sa fille Mandane régner à sa place.

marques sur la colère d'Aphrodite contre Derkéto. Les traducteurs motivent cette colère par on ne sait quelle « offense » dont Derkéto se serait rendue coupable envers Aphrodite ; c'est là ajouter au texte, qui ne donne aucune raison de l' « irritation » d'Aphrodite.

Nous ne pouvons nous empêcher de penser ici à un autre remaniement d'un conte oriental (certainement indien, celui-là), devenu la fable de *Psyché* (Voir notre brève étude sur cette fable dans les remarques des nos 63 et 65 de nos *Contes populaires de Lorraine*). Là aussi, Vénus est irritée contre Psyché, et cela à cause des honneurs divins que les peuples rendent à la beauté de la jeune princesse, et, — ce qui rappelle tout à fait la légende de Derkéto, — elle dit à son fils Cupidon d'inspirer à Psyché un violent amour pour un homme méprisable, qui la rendra malheureuse.

Dans la fable d'*Andromède et Persée*, ce sont les Néréides qui sont irritées contre la reine Cassiopée, parce que celle-ci a osé se vanter de l'emporter sur elles en beauté (ou, selon la version donnée par Hygin, *fabula* LXIV, parce que Cassiopée s'est vantée d'avoir une fille, Andromède, plus belle que les Néréides). Et les Néréides vont se plaindre à Neptune, etc..

Il nous semble que, dans ces trois remaniements de contes orientaux, les arrangeurs doivent avoir usé, pour l'introduction du récit, de ce qu'on pourrait appeler un même *cliché* : si l'on possédait la forme complète de la légende gréco-syrienne de Derkéto, il est vraisemblable qu'on y verrait Aphrodite irritée *contre une rivale en beauté*.

(1) Ctésias dit que le nom de *Sémiramis* signifie « colombe » en langue syrienne, ce qui serait une allusion aux colombes nourrices. En réalité, le nom est assyrien, et le sens en est, croyons-nous, inconnu. Ce nom, sous la forme *Sammouramat*, a été porté par la femme (ou la mère) du roi d'Assyrie Adad-nirari III, ou Rammannirari (811-783). Au dos d'une statue du dieu Nébo, qui a été trouvée sur l'emplacement d'un temple de la ville de Calah, se lit l'inscription suivante : « Pour la vie d'Adad-nirari, son seigneur [de Calah] et *pour la vie de Sammouramat*, la dame du palais et sa maîtresse » (R. W. Rogers : *History of Babylonia and Assyria*, 2e éd. Londres, 1901, t. II, p. 99. — Comme M. Rogers, M. Hugo Winckler croit que cette expression « la dame du palais » signifie la femme, la « première femme » du roi et non sa mère (*Geschichte Babylons und Assyriens*. Leipzig, 1892).

La colombe étant l'oiseau sacré d'Atargatis-Derkéto, ainsi que le montrent, par exemple, les monnaies d'Ascalon (F. Vigouroux : *Dictionnaire de la Bible*, article *Ascalon*, col. 1064, fig. 287. Cf. article *Atargatis*, col. 1201), il n'est pas étonnant qu'on ait donné à des colombes un rôle important dans la légende de Sémiramis.

Au dire d'Hérodote, l'histoire de la chienne aurait été inventée par les parents de Cyrus. Apprenant du jeune homme comment il avait été recueilli par un pâtre et nourri par la femme de celui-ci, nommé Spako, Mandane et son mari Cambyse furent frappés de ce nom (*spaka*, dit Hérodote, — très exactement, à ce qu'il paraît, — signifie « chienne » en médo-perse), et « pour qu'il y eût aux « yeux des Perses quelque chose de plus divin dans l'événement qui « leur avait conservé leur fils, ils firent courir le bruit que Cyrus « exposé avait été nourri par une chienne. C'est de là que vient cette « histoire (1) ».

Chez les Romains, certains auteurs, voulant donner quelque vraisemblance à la légende de Romulus et Rémus, l'interprétaient par un procédé analogue à celui qu'Hérodote a appliqué à la légende de Cyrus. La mère adoptive, la nourrice des jumeaux, Acca Larentia, aurait été une de ces femmes auxquelles leur conduite déréglée faisait donner le nom de *lupa*, « louve » : de là, l'origine de la légende de la louve, allaitant les enfants.

Tout cela, en bon français, c'est mettre la charrue devant les bœufs ; ces récits, qui *prosaïcisent* les deux légendes, sont d'après coup. Il est certain que la forme originale est bien celle dans laquelle une chienne ou une louve allaite les enfants prédestinés, comme les colombes nourrissent Sémiramis, sans parler du pivert, qui collabore avec la louve.

* * *

Une remarque qui ne nous paraît pas sans intérêt, c'est que, dans certains contes populaires, appartenant à la famille des contes indiens de Salsette et du Goudjérate, résumés plus haut, on trouve non seulement le pendant de la louve ou de la chienne nourrices, mais aussi le pendant des colombes becquetant les fromages pour nourrir la petite Sémiramis, trait bien moins connu ; ce trait, dans ces contes, se présente, on le constatera, avec beaucoup d'individualité dans la ressemblance.

Nous avons déjà vu (§ 2, B, *in fine*), dans un conte arabe d'Égypte, les prières d'un brave homme faisant apparaître une gazelle, qui vient allaiter les deux petits enfants, retirés de la caisse. — Dans un conte de la région du Caucase, recueilli dans le Daghestan septen-

(1) Dans un intéressant mémoire sur la Légende de Cyrus (*Die Kyros Sage*, dans les Comptes rendus des séances de l'Académie de Vienne, t. C, 1882, p. 505), M. Adolphe Bauer, professeur à l'Université de Graz, fait remarquer que la religion des Perses, la religion de Zoroastre, fait du chien un animal sacré.

trional, en pays *avar* (1), les enfants ayant été jetés dans une gorge sauvage, une biche au pelage d'or vient d'elle-même les allaiter.

Romulus et Rémus *redivivi* sont ici allaités par un animal merveilleux dans la gorge sauvage, le « lieu désert et rocailleux » de la légende de Sémiramis. Par contre, un épisode analogue à celui des fromages becquetés de la légende de Sémiramis va avoir pour scène le bord d'un fleuve, comme l'épisode de la louve et du pivert dans la légende de Romulus.

Dans un conte turc osmanli (2), la sorcière qui a substitué deux petits chiens aux deux enfants que la femme du Padischah vient de mettre au monde, dépose les enfants sur le bord d'un fleuve. Une chèvre vient les allaiter. Or, cette chèvre appartient à un vieillard et à sa femme, et celle-ci *s'aperçoit que la chèvre ne donne plus de lait*. Elle la suit, et c'est ainsi qu'elle découvre les petits enfants. — Dans un conte grec moderne de l'île de Syra (3), les trois enfants sont déposés dans un buisson de joncs. Un chevrier remarque une de ses chèvres qui, tous les jours, s'écarte du troupeau et *revient la mamelle vide*. Il va voir ce qu'elle fait et trouve les trois enfants, que la chèvre est en train d'allaiter.

Évidemment, l'idée mère de cet épisode du conte turc et du conte grec moderne est la même que celle de l'épisode de la légende de Sémiramis, où les bergers sont surpris de voir chaque jour leurs fromages becquetés, et s'en vont faire une enquête.

Un peu de gaieté pour terminer cette section de notre travail.

Naturellement, dans son livre extravagant *Zoological Mythology* (1872), le mythomane M. Angelo de Gubernatis voit dans la légende de Sémiramis, comme dans celle de Romulus et Rémus, un mythe solaire.

« Dans la nuit humide *(in the walery night)* et dans l'hiver humide, « le héros solaire enfant *(the solar child-hero)*, abandonné à lui-« même, est nourri par des oiseaux » (t. II, p. 176-177).

Et de quoi les oiseaux nourrissent-ils la petite Sémiramis, ce soleil enfant ? « De lait caillé et de fromage ». Et qu'est-ce que le lait caillé et le fromage ? « La lumière de la lune » *(the moonlight)*.

Heureux petits héros solaires ! Plus heureux que les petits enfants de chez nous, ils ont eu la lune, et sans la demander !

(1) Schiefner : *op. cit.*, n° XII, p. 95.
(2) I. Kunos : *Türkische Volksmærchen aus Stambul* (Leiden, 1905), n° 9.
(3) J. G. von Hahn : *Griechische und albanesische Mærchen* (Leipzig, 1864), n° 69.

D. — *Un épisode du Sri Râma malais et un conte indien du Pendjâb*

Au nombre des livres qui, de l'Inde, ont pénétré, plus ou moins *adaptés* ou déformés, dans les îles de l'archipel Indien, se trouve le célèbre poème de Valmîki, le *Râmâyana*. En 1900, un savant hollandais, aujourd'hui associé étranger de l'Académie des Inscriptions M. H. Kern, publiait le texte *kawi* (vieux-javanais) d'une traduction de ce poème, traduction qui, paraît-il, suit assez fidèlement l'original.

Bien auparavant, en 1812, W. Marsden avait donné, avec traduction anglaise, des extraits d'un *Sri Râma* malais, qui, à en juger par ces fragments, est bien loin d'avoir la fidélité, si relative qu'elle puisse être, de la version javanaise : en effet, les personnages du *Râmâyana* jouent parfois, dans ce *Sri Râma*, un rôle tout différent de celui qui leur est attribué dans le poème indien, et figurent dans des aventures qui ne se rencontrent pas dans ce poème.

Parmi ces aventures, M. Cabaton nous a signalé la suivante (1) :

La jeune reine Mandu Derrei, femme de Mahârâdja Râvana, donne naissance à une petite fille admirablement belle et dont le teint est comme l'or le plus pur. Les astrologues sont convoqués par le roi pour tirer l'horoscope de l'enfant et voir si elle est destinée à être heureuse ou malheureuse. Après avoir consulté leurs livres, les astrologues hochent la tête. Le roi leur dit de s'expliquer, et ils finissent par répondre que le destin de la petite princesse sera très heureux, et que celui qui l'obtiendra en mariage deviendra bientôt le souverain de tous les royaumes de la terre. « S'il en est ainsi, — dit Mahârâdja Râvana, furieux à la pensée qu'il pourra être détrôné par son futur gendre ou devenir le vassal de celui-ci, — pourquoi laisserait-on vivre cette maudite petite créature ? Il vaut mieux lui briser la tête contre une pierre. » Mais la reine demande en grâce qu'on ne fasse pas périr l'enfant d'une manière si barbare, et, à sa prière, Râvana fait fabriquer un coffre ou cercueil en fer, dans lequel on met la petite princesse, et le coffre est jeté à la mer : il aurait dû, vu son poids, aller au fond, mais les dieux le font flotter sur les vagues.

Or, il existait alors un certain râdja nommé Mahârishî Kala, lequel avait coutume de faire, chaque jour, dès le grand matin, une pénitence consistant à se plonger dans la mer jusqu'à la ceinture en adorant le soleil levant. Et, quand le soleil était arrivé à midi, le râdja regagnait le rivage et retournait à son palais. Un matin qu'il fait ainsi ses dévotions dans la mer, le coffre de fer est poussé jusqu'auprès de lui par les vagues. Sa pénitence achevée, Kala fait retirer le coffre de l'eau et le fait porter au palais ; puis, après avoir appelé la reine, il le fait ouvrir, et aussitôt il en sort une vive

(1) W. Marsden : *A Grammar of the Malayan Language* (Londres, 1812), p. 164 seq.

lumière qui éclaire tout le palais. On voit alors dans le coffre une petite fille « dont le teint était comme de l'or poli et dont la figure resplendissait comme la pleine lune ». Le roi recueille l'enfant et lui donne le nom de Poutrî Sîta Dêvî.

Le *Râmâyana* de Valmîki n'a rien absolument de cette histoire : Râvana et sa femme Mandodarî (la *Mandu Derrei* du livre malais) sont, dans le poème hindou, non un roi et une reine, mais des *râkshasas*, des mauvais génies, et Sîta n'est nullement leur fille : elle est née d'un sillon tracé par la charrue d'un roi.

Toutefois il est, à notre avis, très probable que les Malais ont pris leur histoire dans quelque récit venant directement ou indirectement de l'Inde. Le roi Kala, recueillant le coffre flottant, au moment où il fait dans la mer ses dévotions au dieu Soleil, rappelle tout-à fait le « fervent adorateur du Soleil » qui, dans le conte indien de la presqu'île de Goudjérate, est sur la plage, quand les vagues lui apportent le caisse avec les deux enfants. — De plus, dans le *Sri Râma*, le coffre de fer est soutenu sur les flots par « les divinités », tout à fait comme, dans la troisième légende relative à la ville de Vaïsâli, les *devas* (les dieux) font flotter le « vase scellé » dans lequel a été mis le morceau de chair qui se divisera, un jour, en deux enfants.

On a pu remarquer que le récit du livre malais doit être rangé parmi les récits de ce genre, entre le mythe de Danaé et la légende de Cyrus. Seulement, dans le *Sri Râma*, ce n'est pas le futur fils, mais le *futur mari* de sa fille qu'une prédiction fait redouter au râdja, et voilà pourquoi il veut, en supprimant la petite princesse, avoir la certitude qu'elle ne se mariera jamais.

* * *

Venons maintenant à un conte indien, qui a été recueilli, en 1881, à Hazro, village du Pendjâb, dans le district de Râwâl Pindi, situé entre l'Indus à l'ouest et les montagnes du pays de Cachemire à l'est (1).

Dans ce conte, composé de pièces et de morceaux, un râdja fait mettre, comme le Râvana du *Sri Râma*, sa *fille* dans une caisse, que l'on jette à la rivière ; mais ici, l'enfant a huit ou neuf ans, et sa mère l'a cachée depuis sa naissance, pour la soustraire à l'exécution de

(1) Ch. Swynnerton : *Romantic Tales from the Panjâb* (Westminster, 1903), p. 338.

l'ordre qu'a donné le râdja, de tuer toutes les petites filles qui viendraient à naître dans son royaume.

Pourquoi cet ordre ? le conte n'en dit rien, et nous soupçonnons, dans cette variante du thème du *Coffre flottant*, une infiltration d'un autre thème. Dans un certain groupe de contes, en effet, un roi fait périr toutes les filles qui lui naissent, *à lui*, et la raison en est donnée dans un conte de ce type, provenant, lui aussi, d'un district du Pendjâb, district qui n'est pas très éloigné de celui de Râwâl Pindi (1) : « C'est, dit ce conte, que l'expérience a enseigné au roi que, s'il laisse grandir ses filles, elles mettront le trouble dans sa maison ». Dant tout ce groupe de contes, un fils du roi ayant, malgré son père, sauvé la vie d'une petite sœur qui vient au monde et l'ayant emportée avec lui dans un autre pays, la sœur, devenue grande, trahit son frère et le livre à un ennemi qu'elle veut épouser (2).

Il nous semble qu'il reste des traces de ce thème dans le conte du Pendjâb. Sans parler de l'introduction (les filles mises à mort), le roi qui tire du coffre la petite fille et qui l'épouse n'en est guère mieux récompensé que le frère ne l'est d'avoir arraché sa sœur à la mort : il découvre que sa femme est une sorcière, etc.

Ce conte du Pendjâb est, nous l'avons dit, composé de divers thèmes qui ont été modifiés d'une façon plus ou moins heureuse pour pouvoir être combinés ensemble ; mais, malgré les remaniements, le thème dit de la *Trahison de la sœur (Schwesterverrath)* nous paraît encore reconnaissable.

E. — *La légende de Judas*

Il y a quelque temps, à Bruxelles, notre savant ami, le R. P. J. Van den Gheyn, S. J., conservateur des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique, ancien Bollandiste, nous montrait une série de

(1) Le district du Bannou, pays arrosé par un affluent de l'Indus, le Kurm, habité par une population en majeure partie de même race et de même langue que celle de l'Afghanistan. — Le conte en question se trouve dans *Bannu, or Our Afghan Frontier*, par S. S. Thorburn (Londres, 1876), p. 180.

(2) Ce conte se retrouve, avec l'introduction qui nous intéresse, dans deux contes *mehri* de l'Arabie du Sud (Alfred Jahn : *Die Mehri-Sprache in Südarabien*. Vienne 1902, p. 44 seq. et 122 seq.), dans un conte de l'île de Socotora, non loin de l'Arabie du Sud (D. H. Muller : *Die Mehri-und Soqotri-Sprache*. II. *Soqotri Texte*. Vienne 1905, p. 57) et dans un conte marocain de Mogador (A. Socin : *Zum arabischen Dialekt von Marokko*. Leipzig, 1898, p. 189). — Il est à noter qu'aucun des contes européens de ce type que nous connaissons n'a l'introduction caractéristique, laquelle n'existe pas non plus dans un conte de l'Inde septentrionale, incomplet du reste. (*North Indian Notes and Queries*, 1894, p. 139, n° 314.)

photographies prises sur les curieuses miniatures, en style flamand, d'un manuscrit du XVe siècle, appartenant au prince Czartoriski, de Cracovie (1). Une de ces miniatures nous frappa tout d'abord : deux femmes en costume du moyen âge viennent de déposer dans une petite caisse un enfant nouveau-né, et, avant de fermer la caisse, l'une de ces femmes, à genoux, le hennin sur la tête, jette un dernier regard sur l'enfant.

Nous ne connaissions pas alors, il faut bien le dire, la *Légende de Judas*, dont cette miniature est une illustration, et le R. P. Van den Gheyn nous donna là-dessus des indications qui nous ont permis d'étudier un peu la question.

La *Légende de Judas* a été insérée au XIIIe siècle, dans la *Legenda aurea*, par Jacques de Voragine, qui la qualifie d'*apocrypha* (2). Il en existe, dans un manuscrit grec d'un des couvents du Mont Athos, une version plus ancienne, dont le texte a été édité, en 1898, par M. V. Istrin, dans l'*Archiv für slavische Philologie* (t. XX, p. 611 seq.); un autre texte (en grec plus moderne), provenant aussi du Mont Athos, avait déjà été publié en 1889, à Athènes.

Nous suivrons le premier de ces deux textes :

La femme d'un Juif, nommé Robel (*Ruben*, dans la *Legenda aurea*), habitant le pays d'Iskana, en Palestine, a, une certaine nuit, un songe effrayant (φοβερόν) : elle rêve que, si elle a un fils, cet enfant sera la « destruction des Juifs » (καταλύσις τῶν Ἰουδαίων). Son mari lui dit qu'il ne faut pas croire aux songes ; mais, quand elle a, en effet, un fils, elle décide de le faire périr « pour qu'il ne soit pas la perte de la race juive » (ἵνα μὴ ἀπολέσῃ τὸ ἔθνος τῶν Ἰουδαίων). Elle le met donc, à l'insu de son mari, dans une corbeille (θίβην) qu'elle jette dans la mer et qui est poussée sur le rivage d'une petite île, où des pâtres recueillent et nourrissent l'enfant. (Dans le second texte, c'est d'accord avec son mari que la mère met l'enfant dans une petite caisse (κιβώτιον) goudronnée, et la caisse est jetée dans la mer de Galilée (εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας).

Élevé par les pâtres, le petit Judas est adopté par son propre père, qui ne le connaît pas. Plus tard, il tue un sien frère, né après lui, et s'enfuit à Jérusalem, où il obtient une charge importante à la cour du roi Hérode. Certaines circonstances obligent, dans la suite, Robel à quitter son pays et à venir s'établir, lui aussi, à Jérusalem : il y achète une maison avec un beau jardin, tout près du palais d'Hérode. Un jour, Hérode ayant, de sa fenêtre, admiré les fruits du jardin, Judas veut aller lui chercher de ces

(1) Ce manuscrit a été exécuté, en 1478, pour Guillaume de Terny, prévôt de Lille ; il renferme deux traités en vieux français. Le R. P. Van den Gheyn se propose de publier, au sujet de ce manuscrit, une de ces monographies dans lesquelles il excelle.

(2) *Jacobi a Voragine* : *Legenda aurea*. Édition Th. Graesse (Dresde et Leipzig, 1846), ch. XLV.

fruits. Surpris par Robel, il le tue sans savoir qui il est. Ensuite Hérode dit à la veuve que, si elle veut conserver sa fortune, il faut qu'elle épouse le jeune homme. Et Judas, déjà parricide inconscient, épouse ainsi, sans le savoir, et sans qu'elle le sache, sa propre mère. Une fois, celle-ci, étant triste, raconte sa vie à Judas. Tout se révèle, et Judas, pour obtenir le pardon de ses crimes, s'éloigne de Jérusalem et se fait disciple de Jésus.

Cette *Légende de Judas*, c'est bien — pour l'idée générale, sinon pour la grande allure tragique, — la vieille fable grecque d'Œdipe... Mais nous n'avons pas à examiner ici la fable d'Œdipe.

Bornons-nous à une simple remarque. Le songe de la mère de Judas ne présente aucune ressemblance avec la prédiction faite par l'oracle au père d'Œdipe. Le songe, en effet, présage des malheurs *publics*, malheurs devant avoir leur origine dans cette trahison future qui, en livrant le Christ aux chefs des Juifs, causera le crime dont le châtiment sera, pour la race juive, d'être effacée du nombre des nations. Au contraire, les événements épouvantables annoncés par l'oracle au père d'Œdipe concernent non un peuple, mais une famille.

Si l'on veut chercher une fable antique à mettre en parallèle avec l'introduction de la *Légende de Judas*, il faut prendre une autre fable, celle de la naissance de Pâris. Pendant que la reine Hécube est enceinte de lui, elle rêve qu'elle met au monde un tison enflammé, qui embrase et consume toute la ville de Troie. L'interprétation que donne de ce songe un devin appelé par le roi Priam, est que l'enfant sera la « perte de sa patrie » (τῆϑ πατρίδος ἀπώλειαν). Alors Priam ordonne d'exposer l'enfant dès qu'il sera né. C'est ce qui est fait, et celui qui sera Pâris, le ravisseur d'Hélène et la cause de la guerre si funeste à Troie, porté et abandonné dans une gorge du mont Ida, y est nourri provisoirement, pendant cinq jours, par une ourse, qui remplit ici le rôle de la louve et du pivert de Romulus et Rémus, de la chienne de Cyrus, des colombes de Sémiramis (1).

Nous voici revenus, après un long circuit, à la légende javanaise traduite par M. Cabaton. Le petit prince javanais, à sa naissance, est accusé (injustement, mais là n'est pas la question) d'être un porte-malheur, une cause de calamités publiques, tout comme le Pâris de la fable et le Judas de la légende sont accusés (à juste titre ici), dès avant leur naissance, de devoir être, un jour, la perte, la destruction de leur pays, de leur race.

(1) *Apollodori Bibliotheca* (3, 12, 5, 2).

§ 4

LE CHAPITRE SECOND DE L'EXODE A-T-IL RIEN A FAIRE ICI ?

Dans sa traduction de Fa-hien, M. Legge dit ceci (*op. cit.*, p. 74, note) : « La première partie du récit de Fa-hien (reproduit plus haut, « § 2, A) aura fait penser plusieurs de mes lecteurs à l'exposition de Moïse enfant, telle que la rapporte l'*Exode* ».

Prenons donc l'*Exode* et sachons lire.

Dans la légende indienne rapportée par Fa-hien (et aussi dans la légende javanaise et dans bon nombre des contes et légendes que nous avons cités), l'enfant, — ou ce qui se révélera plus tard pour être non pas un enfant unique ou des jumeaux, mais mille enfants, — est mis dans une caisse *par des ennemis* et jeté dans un fleuve ou dans la mer, *parce qu'on veut se débarrasser de lui, le faire périr*. Et c'est *par l'effet d'un prodige*, ou du moins par un hasard extraordinaire, que la caisse est recueillie, parfois par un grand personnage, et qu'on y trouve encore vivants l'enfant, ou les mille enfants.

Dans l'*Exode*, si Moïse enfant est mis dans un petit coffre de papyrus goudronné (nous sommes en Égypte, où l'on fabrique jusqu'à des barques de papyrus), ce n'est nullement par des ennemis, mais par sa mère, qui veut à la fois le soustraire à la mort dont le menace un édit barbare et assurer son avenir. Aussi la mère ne jette-t-elle pas le petit coffre dans le Nil ; elle ne l'abandonne pas à la merci du fleuve ; elle l'expose au milieu des roseaux, des papyrus qui bordent la rive et qui empêcheront le coffre d'être emporté par le courant. De plus, elle dit à sa fille de se tenir à quelque distance pour surveiller les événements. Et la mère a eu soin de choisir, pour y exposer son enfant, un endroit près duquel elle sait que la fille du Pharaon a coutume de venir se baigner. Bien informée des habitudes de la princesse, elle ne connaît pas seulement l'endroit, mais certainement aussi l'heure à laquelle elle peut utilement mettre son dessein à exécution. Ce n'est donc nullement par l'effet du hasard que la fille du Pharaon aperçoit le petit coffre au milieu des papyrus *(in papyrione)* et qu'elle a l'idée de se le faire apporter par une des jeunes filles, ses suivantes, qui sont avec elle « sur la lèvre (le bord) du fleuve » (expression tout égyptienne), pas plus que ce n'est fortuitement que la sœur du petit enfant hébreu se trouve là, à point nommé, pour offrir à la princesse, comme nourrice du petit protégé, sa propre mère, que

personne ne connaît et qui est acceptée, avec promesse de bons gages *(ego dabo tibi mercedem tuam)*.

La grande sœur, assurément, est digne de la mère, et sa prompte intervention, au moment voulu, fait honneur à l'intelligence, à l'habileté hébraïques... Mais, parce qu'il y a, comme de juste, une nourrice en cette affaire d'enfant recueilli et que, par suite d'adroites manœuvres, c'est la mère elle-même qui devient la nourrice, ira-t-on rattacher cette histoire *revue* aux prodiges bizarres du thème du *Lait de la mère ?* Nous aimons à croire que personne ne l'osera.

Concluons. Malgré la concision du récit de l'*Exode*, on voit parfaitement que, dans ce qui pourrait, de prime abord, sembler une suite de circonstances extraordinaires, il y a un plan bien conçu et bien exécuté, avec *mise en scène* bien réussie (qu'on nous passe l'expression).

Bref, dans le récit de l'*Exode*, rien absolument de merveilleux, ni même de vraiment singulier ; c'est tout le contrepied des légendes indiennes de Vaïsâli, de la légende javanaise, etc.

* * *

Si maintenant on rapproche de la légende de Sargon ce même chapitre second de l'*Exode*, le contraste n'est pas moins complet.

Dans la légende de Sargon (comme dans celle de Romulus, comme dans celle de Danaé, comme dans celle de Sémiramis), la mère est une grande dame et la naissance de l'enfant est illégitime. — Dans l'*Exode*, la mère est une femme d'humble condition, et elle est une très honnête femme, bien et dûment mariée.

Dans la légende de Sargon, la mère veut avant tout cacher sa faute ; elle veut avant tout faire disparaître l'enfant. Et ce n'est point l'amour maternel, c'est à peine un reste de pitié qui fait qu'elle met le nouveau-né dans cette corbeille bitumée que le fleuve emportera vers l'inconnu. *Vers l'inconnu*, nous insistons sur ce point ; car, dans cette légende de Sargon, la mère peut tout au plus avoir un espoir vague que l'enfant sera sauvé. — Dans l'*Exode*, au contraire, ce à quoi la mère songe avant tout, c'est à sauver son enfant et à le rendre heureux ; aussi, comme nous l'avons montré, tout a été prévu, calculé par l'amour maternel, qui a laissé le moins possible au hasard; tout a été intelligemment disposé de façon que l'enfant soit recueilli et recueilli non point par le premier venu, mais par une personne déterminée, la fille du Pharaon (1).

(1) Dans la légende de Sémiramis, il n'y a pas même la corbeille : la mère, folle

* * *

Quand George Smith fit connaître au monde savant la légende de Sargon, il croyait trouver dans cette légende l'idée inspiratrice de tout le plan imaginé par la mère de Moïse. Nous citons : « Ce qui « est raconté ici (dans la légende de Sargon) doit se rapporter à « l'an 1600 avant Jésus-Christ, à une date un peu antérieure à celle « qu'on donne généralement comme celle de Moïse (1). Comme nous « savons que la renommée de Sargon arriva jusqu'en Égypte (?), il « est très vraisemblable que son récit a quelque relation avec les évé- « nements rapportés dans le second chapitre de l'*Exode : on est porté* « *à imiter les faits mémorables dont on a entendu parler* (2). »

Nous nous demandons en quoi la connaissance préalable de la légende de Sargon était nécessaire à la mère de Moïse pour dresser son petit plan de campagne. L'idée qui la guidait était celle-ci : bien déterminer un endroit où, à tel jour, à telle heure, la princesse a l'habitude de se trouver et y exposer l'enfant de telle façon que la princesse doive forcément le remarquer. Si la mère a mis son enfant, non dans un berceau sous un buisson d'un parc, mais dans un petit coffre goudronné au milieu des papyrus du Nil, c'est qu'elle avait conclu, de toutes ses investigations, que le plan qui présentait le plus de chances de succès c'était d'exposer le petit Moïse près de l'endroit où la princesse avait l'habitude de se baigner.

Dans cette Égypte où l'on fabriquait, comme nous l'avons déjà dit, jusqu'à des barques de papyrus (3), il serait bien étonnant que les enfants, tout au moins les enfants de riches familles, n'eussent pas eu de petites nacelles de papyrus qu'ils pouvaient faire voguer

de honte et au moment de se donner la mort, se débarrasse comme elle peut de l'enfant en l'exposant dans un endroit où, selon toute vraisemblance, il doit périr. C'est, pour l'idée générale du récit, un *Fait divers* de nos journaux. Quant aux détails caractéristiques qui suivent, fromages becquetés et le reste, ils n'ont, est-il besoin de le dire ? pas le plus lointain rapport avec le second chapitre de l'*Exode*.

(1) En reproduisant ce passage dans son ouvrage *La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Egypte et en Assyrie*, 6e édition (Paris, 1896), tome II, p. 282, M. l'abbé Vigouroux met en note cette observation : « Le roi Sargon est plus ancien ». — Nous avons vu ci-dessus qu'on peut le placer vers l'an 3000 avant notre ère.

(2) *Op. cit.*, p. 299-300.

(3) M. Maspero a décrit dans le *Journal asiatique*, février 1880, p. 136, la construction d'une de ces barques, d'après des peintures funéraires. Tout se trouve dans ces peintures, — expliquées en grande partie par de brèves inscriptions, — depuis les plants de papyrus coupés dans le fleuve jusqu'au calfatage de la barque au moyen d'étoupe goudronnée, bien tassée.

sur des pièces d'eau ou même sur certaines branches du Nil moins rapides, avec ou sans une poupée comme équipage. Si la mère de Moïse s'est inspirée de quelque chose pour mettre son enfant dans le petit coffre de papyrus, ce serait bien plutôt, ce nous semble, de ce que, très probablement, elle pouvait voir tous les jours, que d'une légende étrangère qui aurait pénétré en Égypte... si toutefois elle y a jamais pénétré.

L'égyptologue G. Ebers qui, pas plus que George Smith, ne mettait en doute l'historicité du récit de l'*Exode*, a donné plusieurs raisons qui lui faisaient croire que le Pharaon était dans sa résidence de Tanis, dans la Terre de Gessen, quand l'enfant fut exposé (1). « Conformément aux habitudes de la cour, sa famille était avec lui, « ajoute Ebers. La princesse va se baigner avec ses suivantes dans « la branche tanitique du Nil, dont les eaux au cours lent et faciles « à surveiller de loin ne menaçaient point d'emporter la petite « nacelle du milieu des roseaux. A l'époque où les papyrus, qu'on ne « trouve plus que sur le Nil blanc, croissaient dans les canaux du « Delta, ils devaient être plus épais qu'aujourd'hui et former un « endroit très convenable pour le bain royal, en le couvrant d'une « ombre épaisse. La sœur de l'enfant devait connaître ce lieu... »

Arrêtons-nous sur ces considérations générales. Il est inutile de suivre Ebers dans des précisions auxquelles, selon la juste remarque de M. l'abbé Vigouroux, on peut difficilement arriver pour des temps si reculés (2).

Le second chapitre de l'*Exode* est maintenant, croyons-nous, bien séparé, bien mis à part de toutes ces légendes assyro-babyloniennes, syriennes, indiennes, javanaises, etc. Cela suffit.

§ 5

LE THÈME PROPREMENT DU « LAIT DE LA MÈRE » ET SES FORMES DIVERSES

Il nous reste à examiner, en les classant, les diverses formes plus ou moins extraordinaires, plus ou moins merveilleuses, sous lesquelles se présente le thème proprement dit du *Lait de la mère*.

(1) G. Ebers : *Durch Gosen zum Sinai*. 2e éd. (Leipzig, 1881), p. 81.
(2) *Op. cit., II, p.* 285.

A. — *Prodige du lait révélant des relations d'enfant à mère*

1. Dans une première forme (que nous n'avons pas eu jusqu'ici l'occasion de citer), c'est l'enfant qui est révélé à sa mère.

Nous rencontrons cette forme dans un conte populaire indien, qui a été recueilli dans le district de Mirzâpour (Provinces Nord-Ouest) (1). La plus jeune des deux femmes d'un râdja met au monde un beau petit garçon. L'autre *râni*, jalouse, substitue deux pierres à l'enfant et fait porter celui-ci dans la jungle. Puis elle dit au râdja que sa rivale est accouchée de pierres. Le râdja entre en fureur et chasse la jeune femme. Pendant qu'elle erre dans la jungle, elle trouve un enfant gisant sous un arbre. A peine l'a-t-elle vu, que le lait monte dans ses seins, et elle allaite son enfant.

2. Une seconde forme est celle du conte indien de l'île de Salsette, donné plus haut (§ 2. B). Le lait se forme soudainement dans les mamelles desséchées de la reine persécutée et jaillit jusque dans les bouches de trois enfants déjà grands, pour révéler à tout le pays qu'ils sont ses fils et filles.

3. Dans une troisième forme, c'est jusque dans les bouches de mille guerriers que le lait jaillit, pour révéler à ces envahisseurs qu'ils sont en présence de leur mère. C'est la forme qui se rencontre dans les deux premières légendes de Vaïsâli (*supra*, § 2, A).

B. — *Prodige du lait créant des relations d'enfant à mère*

1. Le lait se forme soudainement dans les mamelles d'une femme qui n'a jamais enfanté, et cela pour qu'elle puisse allaiter des enfants recueillis.

C'est le trait du conte arabe du Caire (*supra*, § 2, B, *in fine*), où la femme du pêcheur sans enfants prie Dieu de « faire descendre du lait dans ses seins pour ces petits-là ». — C'est aussi le trait de la chronique javanaise le *Séral Kanda* (*supra*, § 1), où la dame qui a recueilli Raden Pakou, « l'allaite elle même, elle qui n'avait jamais eu d'enfants. »

2. Dans la forme précédente, le prodige est ce qu'on pourrait appeler simplement *utilitaire*. Dans une seconde forme, il permettra un allaitement, réel sans doute, mais n'ayant toute son importance qu'au point de vue symbolique : c'est la forme que donne la

(1) *North Indian Notes and Queries*, mai 1893, p. 31, n° 63.

légende de Raden Pakou, dans le manuscrit traduit par M. Cabaton (*supra*, § 1).

* * *

Reprenons, pour les examiner attentivement, les deux variantes de la légende javanaise.

Quand il s'est agi d'incorporer, dans la biographie de Raden Pakou un récit dérivé du même prototype que les légendes indiennes de Vaïsâli, il s'est trouvé impossible de conserver tel quel le thème où le lait de la mère, jaillissant par prodige, la fait reconnaître de ses fils. En effet, aussitôt après que le petit prince javanais, accusé de porter malheur (comme dans les légendes indiennes), a été mis dans une caisse et jeté à l'eau (toujours comme dans ces légendes), les conteurs javanais suppriment la mère, dont ils ne parlent plus, ou même qu'ils font mourir, probablement de chagrin (1). Que faire donc, dans ces conditions, du thème du *Lait de la mère* ?

Nous ne disons pas que les conteurs se sont posé délibérément cette question, mais, ce qui est évident, c'est qu'ici une sorte d'*attraction* a fait entrer dans le récit, à la place du thème du *Lait de la mère*, d'autres thèmes qui en rappellent le souvenir.

Dans le *Séral Kanda*, le lait se formera par prodige dans les mamelles de la mère adoptive (par suite de sa prière, selon la forme plus complète, conservée dans le conte arabe du Caire), pour lui permettre de remplir à l'égard de l'adopté la grande fonction maternelle.

Dans la légende traduite par M. Cabaton, le lait se formera aussi d'une manière extraordinaire, et l'adopté le sucera aussi ; seulement le prodige n'aura pas lieu par suite de la prière de la mère adoptive, mais « par la vertu sainte » de l'adopté, lequel créera, par cet allaitement à la fois réel et symbolique, des relations de fils à mère, excluant toute idée de mariage entre eux.

Il y a certainement là, dans la substitution de ce thème au thème des légendes indiennes, une affinité *sentie*. Cette affinité, nous l'avons déjà indiquée : dans les légendes indiennes, le prodige du lait révèle une filiation ; dans Raden Pakou, il la *crée*.

* * *

Ainsi, dans chacune des deux légendes javanaises, un *trait mer-*

(1) «... Ceux qui avaient jeté la caisse à la mer s'en retournèrent, mais la mère de l'enfant resta à l'endroit où la caisse venait d'être jetée. Plus tard, la princesse mourut et on l'enterra sur le rivage, en ce lieu même. » (Légende traduite par M. Cabaton, p. 15 du tiré à part.)

veilleux, un trait de conte, est venu remplacer le trait merveilleux (avec lequel il n'est pas sans analogie) du récit prototype, bien conservé dans les légendes indiennes de Vaïsâli.

Un *trait de conte*, avons-nous dit : le trait merveilleux du *Séral Kanda* existe, on l'a vu, dans un conte arabe d'Égypte ; le trait merveilleux de l'autre légende, nous allons le rencontrer dans tout un groupe de contes.

Là, c'est par un être puissant et malfaisant de nature, que le héros se fait allaiter, — allaiter réellement, — en lui suçant les mamelles par surprise, et son intention, en créant par cet acte des relations de fils à mère, c'est de se rendre favorable une ennemie-née et de s'assurer une efficace protection.

Ainsi, dans un conte arabe du Caire, un jeune homme, Mohammed l'Avisé, envoyé en expédition périlleuse, voit, dans le désert, une ogresse qui, les mamelles rejetées sur ses épaules, est assise, en train de moudre avec un moulin à bras. Mohammed s'approche par derrière, boit à la mamelle droite de l'ogresse, puis à sa mamelle gauche; après quoi, se présentant devant l'ogresse, il lui dit : « La paix soit sur toi, Mère ogresse ! » L'ogresse lui répond : « Tu as bu à mon sein droit ; tu es donc comme mon fils Abderrahym ». Et elle lui donne des conseils et lui vient en aide pour son expédition. — Dans un conte berbère (de Kabylie), l'ogresse dit au jeune homme : « Si tu n'avais pas tété mon lait, je t'aurais dévoré. » Et elle lui dit, dans un autre conte berbère (du Mzab) : « Te voilà maintenant de la famille des ogres. Fais, pour réussir dans ton entreprise, telle ou telle chose (1). »

Dans ces trois contes et dans les autres contes de ce type, ce n'est certainement pas pour la forme que le héros suce les mamelles de la Mère ogresse : il en tire vraiment du lait, du lait qui s'est formé, pour la circonstance, dans les mamelles de la vieille. Si un certain conte avar, de la région du Caucase, dit seulement que le jeune homme « met dans sa bouche » la mamelle de l'ogresse, il y a là sans nul doute un affaiblissement du thème primitif, tendant à atténuer dans le récit cet invraisemblable auquel les autres contes de ce groupe, plus conformes à la poétique du genre, ne prennent même pas garde.

Cet invraisemblable éclatera davantage encore dans toute une série de contes, se rattachant aussi au thème du *Lait de la mère* et que nous examinerons plus loin (§ 5, C).

(1) Ces trois contes appartiennent aux collections Spitta, n° 2 ; J. Rivière ; René Basset. Voir la liste ci-dessous.

En 1873, alors que le regretté Reinhold Kœhler commentait le conte avar dont nous venons de dire un mot (1), il ne connaissait rien qu'il pût rapprocher de cet épisode des *Mamelles sucées*. Et, en effet, tous les rapprochements que nous aurons à faire sont tirés de recueils de contes édités après 1873 (tous, à l'exception d'un petit conte kabyle, perdu dans une grammaire qui a paru en 1858).

Cet épisode se retrouve, à notre connaissance, en dehors du conte avar, dans deux contes arméniens, dans trois contes turcs osmanlis, dans un conte albanais, dans un conte arabe de l'île de Socotora, dans deux contes arabes du Caire, dans un autre conte arabe d'Égypte, dans un conte tunisien, dans plusieurs contes berbères (la plupart kabyles), dans un conte marocain de Mogador (2).

Donc, en partant de la région au nord du Caucase (conte avar) et descendant vers le sud par l'Arménie, nous suivons cet épisode, d'un côté jusqu'à la péninsule des Balkans (contes turcs, conte albanais) ; d'autre part, jusqu'à la corne nord-orientale de l'Afrique, dont l'île de Socotora est comme le prolongement, et enfin tout le long de la côte barbaresque, depuis l'Égypte jusqu'au Maroc.

Plusieurs des contes indiqués ont en commun le détail caractéristique des mamelles que l'ogresse a rejetées sur ses épaules avant de se mettre à moudre du grain, ou à pétrir de la pâte, ce qui permet au héros de sucer le lait sans être vu (il en est ainsi dans un des contes arméniens, dans deux contes turcs, dans le conte albanais, dans le conte arabe de l'île de Socotora, dans les deux contes arabes du Caire) (3).

* * *

Notre savant confrère, M. René Basset, Correspondant de l'Académie des Inscriptions, Directeur de l'École supérieure des Lettres

(1) Nous avons déjà renvoyé au commentaire de R. Kœhler sur les *Awarische Texte*.

(2) *Armenische Bibliothek. — Mærchen und Sagen, von G. Chalatianz* (Leipzig, 1887), n° 6.— F. Macler : *Contes arméniens* (Paris, 1905), n° 4. — I. Kunos : *Türkische Volksmærchen aus Stambul* (Leiden, 1905), n°s 9, 31. Cf. n° 40. — Holger Pedersen : *Zur albanesischen Volkskunde* (Copenhague, 1898), p. 15. — D. H. Muller : *Mehri und Soqotri-Sprache*, t. II Vienne, 1905), p. 91. — G. Spitta-Bey : *Contes arabes modernes* (Leyde, 1883), n°s 2 et 11. — Artin Pacha : *Contes populaires inédits de la Vallée du Nil* (Paris 1895), p. 276. — H. Stumme : *Tunisische Mærchen* (Leipzig, 1893), n° 4. — René Basset : *Nouveaux contes berbères* (Paris, 1893), n° 109. — A. Hanoteau : *Essai de grammaire kabyle* (Alger, 1858), p. 274 seq. — Le R. P. J. Rivière : *Recueil de contes populaires de la Kabylie du Djurdjura* (Paris, 1882), p. 239. — A. Socin : *Zum arabischen Dialekt von Marokko* (Leipzig, 1893), p. 189.

(3) F. Macler, n° 4. — Kunos, n°s 9 et 40. — H. Pedersen, p. 15. — D. H. Muller, p. 91. — Spitta-Bey, n°s 2 et 11.

à Alger, mentionne, à l'occasion de l'épisode cité plus haut d'un des contes berbères recueillis par lui, un certain rite d'adoption, qui a été pratiqué chez les Berbères aux temps passés (1), et, à ce sujet, il renvoie à un ouvrage arabe du commencement du XVIIIe siècle. Nous nous sommes reporté à la traduction qui a été faite de ce *Voyage de Moula-Ahmed depuis la Zaouïa en-Nas'ria jusqu'à Tripoli du* 21 *juillet* 1709 *au* 17 *octobre* 1710 (2), et nous y avons lu qu'en 688, dans l'Afrique du Nord, la reine des Berbères, El-Kâhina, qui commandait dans le Djébel-Aourès, ayant battu une expédition arabe envoyée par le khalife, fit mettre en liberté tous les prisonniers, moins un certain Khâled-ebn-Jezîd. Elle dit à celui-ci : « Je veux t'allaiter comme j'ai allaité mes enfants. — Comment cela se pourrait-il ? répondit l'Arabe ; car tu n'as plus de lait, et moi je ne suis plus d'âge à sucer le sein d'une femme. — Chez nous autres Berbères, répliqua-t-elle, on connaît des moyens de faire revenir le lait quand il a cessé de couler. » Elle fit alors apporter de la farine d'orge, la fit cuire dans de l'huile et plaça le tout sur son sein ; elle ordonna à ses fils et à Khaleb de venir téter, ce qu'ils firent. Après quoi, elle leur dit : « Maintenant, vous voilà frères. »

M. Basset signale quelque chose de bien plus bizarre encore chez certaines tribus abyssines. D'après l'explorateur M. Borelli (3), celui qui réclame la protection d'un personnage influent, — d'un homme, notez-le bien, et non d'une femme, — ne manque pas de solliciter le *loul-lidj*. L'aspirant protégé « prend entre ses lèvres les seins de son protecteur et devient son enfant d'adoption ». M. Borelli, parlant sans doute d'après son expérience personnelle de ce rite qui n'a pas pour conséquence un « engagement banal », ajoute ces quelques mots qui en disent long : « C'est une source d'ennuis incessants (4) ».

En 1897, lorsqu'il écrivait les remarques dans lesquelles nous

(1) *Op. cit.*, p. 339-341.

(2) *Voyages dans le sud de l'Algérie et des Etats barbaresques de l'Ouest et de l'Est*, par El-Aïachi et Moula-Ahmed, traduits sur deux manuscrits arabes de la Bibliothèque d'Alger, par Adrien Berbrugger (Paris, 1846), p. 235.

(3) Jules Borelli : *Ethiopie méridionale. Journal de mon voyage aux pays Amhara, Oromo et Sidama. Septembre* 1885 *à novembre* 1888 (Paris, 1890), p. 124-125.

(4) Toujours en Abyssinie, « lorsqu'un homme désire se faire adopter comme le fils d'une personne de rang supérieur, il lui prend la main, et, lui suçant un des doigts, se déclare son fils adoptif ; son nouveau père est alors forcé de l'assister dans la mesure de ses moyens ». (Parkyns : *Three Years in Abyssinia*, p. 198). — (Cité d'après M. Maspero : *Notes au jour le jour*, dans le tome XIV (1891-1892) des *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*.)

avons tant à prendre, M. Basset n'avait trouvé le trait des mamelles sucées que dans les contes berbères indiqués plus haut (auxquels sa connaissance des langues africaines lui avait permis d'ajouter deux contes de la Grande Kabylie, non encore traduits) et dans les contes arabes d'Égypte : il inclinait à voir dans ce trait une « allusion » à l' « ancienne forme d'adoption employée par les Berbères », selon l'histoire de la reine El-Kâhina. Toutefois, il ajoutait un peu plus loin : « Il est probable cependant que l'idée d'exprimer d'une façon « concrète et par l'acte qui les rappelle le mieux, les relations de « mère à enfant, a dû exister naturellement chez diverses popula- « tions sans qu'il y ait à recourir à l'hypothèse d'un emprunt ».

On peut parfaitement, en effet, admettre que cette idée ait germé spontanément dans plusieurs cerveaux humains et qu'elle ait produit, sans concert préalable, un même rite chez divers peuples.

En fait, ce rite a été constaté, de nos jours, dans l'Indo-Chine, chez les Rodê ou Radèh, petit peuple, probablement de race malayo-polynésienne, que l'on ne peut guère supposer avoir été, à un moment quelconque de son existence, en communauté d'usages avec les Berbères. « Lorsqu'un Rodê, qui n'a pas de famille, veut se faire adopter dans une maison, il va trouver le propriétaire et lui expose son intention. Si celui-ci accepte, une de ses femmes ou de ses filles, mais le plus souvent une vieille plus ou moins sèche, se présente et offre le sein à l'étranger ; celui-ci le prend, fait le simulacre de téter un court instant, et l'adoption est consommée (1) ».

Mais, dans l'étude que nous avons entreprise, la question n'est pas de savoir si le *rite* d'adoption par allaitement *simulé* peut avoir été inventé à la fois dans divers pays. Il s'agit ici non d'un rite, mais d'un *trait de conte* ; il s'agit d'un allaitement donné non comme fictif, mais comme *réel*, et d'un allaitement *merveilleux*, car le héros, dans notre groupe de contes, est présenté comme tirant du lait de mamelles qui, physiologiquement, devraient être desséchées. Et de

(1) Moura : *Royaume de Cambodge*, I, p. 427 (Communication de M. Cabaton). — En pays caucasien, dans la Mingrélie, ce rite existe, mais n'est plus un rite d'*adoption*, créant des relations de fils à mère. (Mourier : *Etat religieux de la Mingrélie*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVI, p. 90. — Cité d'après M. Maspero, *loc. cit.*) Chez les Mingréliens, des jeunes filles mêmes, dit M. Mourier, « recherchant cette parenté fictive, acceptent volontiers des jeunes gens comme nourrissons. Je me hâte d'ajouter qu'en offrant leur sein, elles le couvrent chastement d'un voile. La jeune nourrice improvisée devient une *sœur sacrée*, qui a droit à jamais à toute la protection et à tous les égards du jeune homme qu'elle a accepté ou qu'elle a choisi ». — Une *sœur* au lieu d'une *mère* : le sens de l'allaitement figuratif est perdu.

qui suce-t-il le lait ? D'une ogresse, d'une ogresse qui, signe distinctif, a rejeté ses mamelles sur ses épaules, pour pouvoir moudre du grain plus à l'aise. Et dans quelles circonstances le héros boit-il le lait de cette ogresse ? Au cours d'une expédition où il doit affronter les plus grands dangers et où, grâce à la filiation créée par l'allaitement, il est aidé par une ennemie, devenue sa mère.

Tous ces traits caractéristiques accompagnent, — qu'on le remarque bien, — dans la plupart des contes mentionnés ici, le trait du lait sucé par le héros.

Assurément cet *ensemble* de traits de contes ne peut s'être formé à la fois dans deux, dans dix pays différents, quand bien même chacun de ces pays aurait pratiqué à un moment donné le rite de l'allaitement simulé.

Donc, c'est *dans un pays unique* que s'est formé cet ensemble, pour passer ensuite *par voie d'emprunt* dans les autres pays où on le rencontre.

Ce pays, est-il possible de le déterminer ?

Peut-être nos recherches, longuement poursuivies, sur les divers courants qui ont emporté les contes indiens à travers le monde, — recherches qui, si Dieu nous prête vie et santé, feront un jour l'objet d'une publication spéciale et développée, — nous permettront-elles de donner dès maintenant une réponse à cette interrogation et d'orienter nos lecteurs vers la solution du problème (1).

Plaçons-nous au point extrême où nous avons rencontré, à l'Occident, le trait des mamelles sucées, c'est-à-dire au Maroc. Serait-ce au Maroc que ce trait serait entré dans un ensemble, lequel ensemble aurait passé du Maroc dans les autres pays que nous avons énumérés, l'Égypte, la Turquie, les contrées au sud et au nord du Caucase, etc. ? Mais faire voyager ainsi, d'Occident en Orient, notre thème et le conte qui l'encadre, ce serait certainement lui faire rebrousser un courant bien marqué, le courant d'Orient en Occident qui, longeant la côte septentrionale de l'Afrique, a charrié dans l'Égypte et dans les pays barbaresques, en même temps que l'islamisme, les productions intellectuelles des Arabes, et notamment leurs contes. Dès 1885, M. René Basset écrivait, à ce sujet, dans ses *Notes de lexicographie berbère* (p. 99), ces quelques

(1) Nous avons déjà, il y a plus d'une douzaine d'années, indiqué plusieurs des courants en question, et notamment celui dont nous allons parler. Voir le mémoire intitulé : *Les Contes populaires et leur origine*, en tête du volume.

lignes, qui disent tout : « Les Arabes ont été sans doute (par rapport aux Kabyles et autres Berbères) les transmetteurs de ce « genre de récits (les contes), *empruntés par eux à l'Inde par l'inter-* « *médiaire de la Perse* ».

Au lieu de se placer au Maroc, qu'on se place, si l'on veut, aux deux autres points extrêmes : ou bien dans l'île de Socotora et sur la côte méridionale de l'Arabie, d'où les habitants de cette île ont reçu leurs contes, ou bien dans la péninsule des Balkans, chez les Albanais et les Turcs ; la même observation est à faire : on ne se trouve pas à un point de départ, mais *à un point d'arrivée*. Toujours, il y a un courant à remonter, et cela vers la Perse, c'est-à-dire vers l'Inde.

* * *

Nous devons constater que ce thème des *Mamelles sucées* paraît n'avoir pénétré en Europe que sous une forme affaiblie et décolorée.

Déjà, chez les Turcs, — qui ne sont pas à compter parmi les Européens, pas plus que les Albanais, — cette forme affaiblie se rencontre à côté de la forme bien conservée : ainsi, dans le numéro 4 de la collection Kúnos, le héros, arrivant auprès de la mère des *devs* (mauvais génies, ogres), « haute comme une montagne », lui crie : « Bonjour, petite mère ! » et l'entoure de ses bras. « Si tu ne m'avais pas appelé petite mère, dit l'ogresse, je t'aurais tout de suite avalé » (même épisode, nº 35).

Chez les Hongrois, semblable affaiblissement (1) : « Bonjour, chère mère », dit le prince à une vieille femme. — « Dieu te récompense, cher fils », répond la vieille. « Tu as du bonheur de m'avoir appelée ainsi ; sans quoi, tu serais mort d'une mort horrible. »

Chez les Grecs d'Épire (2), l'affaiblissement est encore plus grand : ce n'est pas du nom de « mère », c'est du nom de « tante » que le prince salue une *lamia* (ogresse).

Si les investigations dans le domaine des contes populaires étaient plus avancées en ce qui regarde cette Inde immense où elles sont, en réalité, à peine commencées, on pourrait s'étonner que ce pays, où nous avons trouvé des formes tellement primitives du thème du *Lait de la Mère*, ne nous ait fourni, *jusqu'à présent*, que des formes affaiblies du thème des *Mamelles sucées*. Ainsi, dans un conte du dis-

(1) Élisabeth Sklarek : *Ungarische Mærchen* (Leipzig, 1901), nº 5. — De même, nº 3.

(2) J. G. von Hahn, *op. cit.*, t. II. p. 234.

trict de Bidjnour (Provinces Nord-Ouest) (1), un prince, qui veut adresser une demande à une *râkshasi* (ogresse), la salue du nom de mère », et elle lui répond : « Mon fils, va à telle place ». — Dans un conte du Bengale (2), le héros dit à la râkshasi : « O chère tante, ton neveu est ici. — Puisque tu m'as appelée tante », répondit la râkshasi, « je ne te mangerai pas. »

* * *

Certainement, ce n'est pas une forme affaiblie du thème des *Mamelles sucées* que les conteurs javanais ont substituée, dans la légende de Raden Pakou, au thème proprement dit du *Lait de la mère* ; c'est bien le thème de l'adoption par allaitement, et par allaitement *non pas simulé, mais réel.* Rien absolument ne peut faire supposer que le narrateur ait eu l'idée de présenter Raden Pakou comme mettant en action un *rite* qui aurait existé à Java de son temps. Il est même plus que probable, — à lire attentivement le texte, — que le narrateur ne connaissait, ni *de visu*, ni par ouï-dire, aucun rite de ce genre. L'acte de Raden Pakou est donné comme quelque chose d'*insolite*, comme une inspiration du « saint » musulman, ayant pour conséquence un prodige ; car, « par sa vertu sainte » Raden Pakou suce réellement le lait de sa mère adoptive.

A notre avis, c'est d'un conte, — probablement d'un conte analogue aux contes formant le groupe qui vient d'être examiné, — que le trait de l'allaitement merveilleux, *créant un lien de filiation*, est venu, dans la légende javanaise, se substituer au trait du jaillissement merveilleux du lait, *révélant un lien de filiation* déjà existant.

Ce qui, pour le coup, est certain, c'est que le texte du récit javanais a gardé le souvenir du but primitif de l'acte duquel résulte l'adoption : assurer à l'adopté la protection de l'adoptante. En effet, — laissant sous-entendue l'idée que, par cette adoption, Raden Pakou crée un empêchement radical à tout projet d'union entre lui et la dame de Gersik, — ce texte conclut ainsi : « Par la vertu sainte de celui qui suça, Nai Gédé devint la propre mère de Raden Pakou et *eut grand soin de lui* ».

Ces derniers mots : « et eut grand soin de lui » sont comme un demeurant du thème *pur* des *Mamelles sucées.*

(1) *North Indian Notes and Queries*, livraison de janvier 1896, p. 172, n° 475.
(2) Lal Behari Day : *Folk-tales of Bengal* (Londres, 1883), p. 249.

C. — *Prodige du lait créant (ou révélant) des relations de frère à frère*

Dans une branche, très intéressante à examiner, de cette famille de contes, nous retrouvons le *Lait de la mère*, de la vraie mère, non point le lait qui, sucé par surprise, fait de l'ogresse (ou de la dame javanaise) une mère adoptive.

Ici, le prodige sera tout particulier. Le lait de la mère accompagnera (dans le sens littéral du mot) le fils, même bien loin, pour le protéger, pour *créer*, au profit de ce fils, des relations *de frère à frère*, qui désarmeront des ennemis, ou bien pour lui *révéler* qu'il se trouve en présence de frères par le sang.

Créer, *révéler*, ce sera, encore ici, ces deux idées qui diviseront notre sujet.

Voyons d'abord les contes dans lesquels le lait de la mère *crée*, entre le fils et un ennemi, des relations de frère à frère.

* * *

Chez les Mongols se rencontre un conte bien curieux, non point un conte oral, mais un conte faisant partie d'un livre intitulé : *Les Récits du Siddhi-kür* (c'est-à-dire « du Mort doué du *siddhi* », d'une « puissance surnaturelle ») (1).

Le titre de ce livre mongol est, au fond, le même que le titre du recueil sanscrit de contes la *Vétâla-pantchavinçati* (les « Vingt-cinq [récits] d'un *Vétâla*, » sorte de vampire), et, de part et d'autre, les contes sont disposés dans le même cadre macabre ; mais, chose singulière, ces contes, dans les deux recueils, ne sont pas les mêmes, pour la plupart. Nous avons fait le travail de confrontation et constaté que, sur les vingt-deux contes du *Siddhi-kür*, il n'y en a que *deux* qu'on puisse rapprocher de contes du recueil indien. (Le conte mongol n° 1 correspond au n° 5 de la *Vétâla-pantchavinçati*, et le n° 10, au second récit intercalaire du n° 3 (2).

(1) Le mot *siddhi* est sanscrit.

(2) Les vingt-deux contes mongols ont été traduits en allemand par feu B. Jülg : les treize premiers sur un manuscrit en dialecte kalmouck (*Kalmükische Mærchen. Die Mærchen des Siddhi-kür.* Leipzig, 1866) ; les neuf derniers, sur un manuscrit en mongol proprement dit (*Mongolische Mærchen. Die neun Nachtrags-Erzæhlungen des Siddhi-kür.* Innsbruck, 1868). — Quant à la *Vetâla-pantchavinçati*, elle a été traduite en anglais par M. C.-H. Tawney sur le texte sanscrit de ce livre, reproduit au XIe siècle de notre ère, par Somadeva de Cachemire, dans sa grande collection

Il ne faudrait pas croire, pour cela, que les contes du *Siddhi-kür* (moins ces contes 1 et 10) auraient été inventés par les Mongols ; ils sont certainement de source indienne, et ils ont été apportés par des écrits bouddhiques en Mongolie, comme des écrits bouddhiques ont apporté aussi un grand nombre de contes indiens en Chine (1). Le bouddhisme, en effet, s'il n'a pas été, — comme le croyait à tort le grand orientaliste Benfey, — l'*inventeur* (au moins pour une bonne partie) des contes de l'Inde, a été sans aucun doute leur *propagateur* dans les pays où s'est répandue cette religion. La publication récente (et qui se poursuivra) de contes que les Chinois ont traduits d'originaux indiens, aujourd'hui disparus, donne la plus grande vraisemblance à la supposition que les contes disposés dans le cadre du *Siddhi-kür* mongol proviennent, directement ou indirectement, de livres indiens qui n'existent plus ou qu'on n'a pas encore retrouvés (2).

Quant au conte que nous allons examiner, on peut, sans hésiter, lui reconnaître une provenance indienne ; car le point de vue géographique auquel se place le narrateur est absolument indien. La scène de son récit, en effet, est ainsi indiquée : « Dans la Chine Noire, *à l'est de l'Inde...* » Il est bien certain que jamais un Mongol ou un Tibétain, voulant indiquer la situation géographique d'une région de la Chine (ou de l'Indo-Chine), n'aura l'idée de se placer dans l'Inde pour déterminer cette situation. Le traducteur ou adaptateur a évidemment conservé ici les expressions d'un texte rédigé d'abord dans l'Inde.

Voici le résumé de la première partie de ce conte mongol, le vingt-deuxième du *Siddhi-kür :*

Dans la « Chine Noire », à l'est de l'Inde, vivait un roi qui, depuis son avènement au trône, ne s'était jamais montré à ses sujets. Chaque jour,

L'Océan des fleuves de contes (*Kathá Sarit Ságara..... translated from the original sanscrit.* Calcutta, 1880, tome II, p. 232-362).,

(1) Nous laissons absolument de côté une question se rapportant aux livres mongols en général et non au seul *Siddhi-kür* : des traductions tibétaines n'ont-elles pas été les intermédiaires entre les originaux indiens et leurs versions ou adaptations mongoles ?

(2) Il nous est impossible, ici, de faire autre chose que toucher la question des contes indiens, traduits en chinois et insérés dans des livres chinois *datés*, dont plusieurs remontent au IIIe, au IVe, au Ve siècle de notre ère. L'éminent sinologue M. Édouard Chavannes, membre de l'Institut, qui a déjà présenté au XIVe Congrès international des Orientalistes, tenu à Alger en 1905, une trentaine de *Fables et contes de l'Inde, extraits du Tripitaka chinois*, se propose, croyons-nous, d'en publier un bien plus grand nombre.

il faisait venir un jeune homme de son peuple, et, après s'être fait peigner par lui, il le tuait. Au bout d'un long temps, vint le tour du fils d'une vieille femme. Celle-ci « pétrit de la farine avec le lait de son sein » et en fit de petites boules de pain, qu'elle donna à son fils en lui disant de ne pas cesser d'en grignoter, tout le temps qu'il serait à peigner le roi. — Le jeune homme, arrivé auprès du roi, voit que celui-ci a des oreilles d'âne. Il se met à le peigner, tout en grignotant ses petits pains. Le roi, qui le remarque, lui dit de lui donner de ces pains, et il en trouve l'odeur et le goût excellents. Il demande au jeune homme comment ils ont été faits. Le jeune homme répond : « Ma mère les a pétris avec le lait de son sein. » Alors le roi se dit : « Tuer ce garçon est impossible : nous avons bu *(sic)* du lait d'une même mère ; il serait contre nature de tuer sa propre famille. » Et le roi épargne le jeune homme, en lui ordonnant de ne rien dire à personne de ce qu'il a vu (1).

M. René Basset *(loc. cit.)* a découvert un pendant à ce récit dans un petit volume qu'on ne devait guère s'attendre à voir citer ici, *Les Cosaques d'autrefois*, de Prosper Mérimée.

Dans ce livre, publié en 1865, Mérimée relate, d'après l'écrivain russe N. Kostomarov, des épisodes de l'insurrection des Cosaques de l'Ukraine contre la Pologne (1646), insurrection à laquelle prirent part des Tatars. Il parle notamment (p. 57) de légendes populaires racontant les exploits et les crimes d'un khan de Polovetz, Choloudivoï Bouniak, « espèce de vampire mort depuis longtemps, mais ranimé par une puissance surnaturelle ».

Sous sa pelisse, disait-on, il cachait un cadavre en décomposition. Une fois par mois, il prenait un bain, et le cosaque qui le servait voyait avec horreur à quel monstre il avait affaire. Bouniak ne manquait jamais de tuer un témoin qui aurait pu être indiscret. Cela dura quelque temps jusqu'à ce qu'il eut pour baigneur le fils d'une fameuse sorcière, qui devinait

(1) Nous ne pouvons qu'indiquer ici la suite des incidents de ce *Midas* indo-mongol : le jeune homme tombant malade, parce que le secret du roi l'obsède ; un médecin perspicace lui disant qu'il ne guérira que s'il dit à quelqu'un « ce qu'il a sur le cœur » ; la mère conseillant à son fils d'aller dans un désert et de murmurer son secret dans la fente d'un arbre ou d'un rocher ; le jeune homme disant tout bas dans un creux d'arbre : « Notre roi a des oreilles d'âne ! » le secret entendu par un écureuil qui loge dans ce creux d'arbre, puis divulgué par cet écureuil et porté au roi par le vent ; le roi mandant près de lui le jeune homme et se faisant tout raconter ; finalement, le jeune homme engageant le roi à se faire faire un bonnet qui se rabatte sur les oreilles ; le bonnet devenant aussitôt à la mode, et le roi, charmé de pouvoir ainsi se montrer en public, prenant le jeune homme pour ministre.

Sur la forme grecque de ce conte, nous ne ferons qu'une seule réflexion. Il est évident que cette forme n'aurait pu admettre comme élément le thème des pains pétris avec le lait de la mère. Le Midas de la fable, en effet, ne recourt point, pour empêcher de s'ébruiter le secret des oreilles d'âne, à l'expédient des barbiers improvisés, qu'il tue successivement (et dont l'un sera sauvé par *le lait de sa mère*) ; il a un barbier attitré, de la discrétion duquel il se croit sûr.

les vampires à la mine. Elle donna à son fils un gâteau fait avec son lait, et lui dit d'en faire manger au capitaine *(sic)*, dès qu'il serait au bain. A peine le vampire en eut-il goûté, qu'il s'écria : « Tu viens d'échapper à la mort ; nous sommes frères à présent que nous avons goûté le lait d'une même mère. Quant à moi, je suis perdu ! » En effet, il mourut dans le premier combat, et cette fois pour ne plus revenir.

Tel est le résumé que Mérimée donne de ces « légendes populaires », sur la provenance desquelles (cosaque ou polonaise) il s'est dispensé de fournir le moindre renseignement.

M. René Basset signale encore un conte européen qui, tout altéré qu'il soit, présente, comme le conte indo-mongol et comme la légende probablement cosaque de Mérimée, le trait de la pâte pétrie avec le lait de la mère.

Dans ce conte, recueilli en Roumanie (1), un jeune homme part à la recherche de sa sœur, qui a été enlevée par un dragon. Sa mère lui donne trois pains qu'elle a pétris avec son propre lait. — A l'entrée d'une grande forêt, le jeune homme rencontre une toute vieille femme, la « sorcière de la forêt », qui attire les gens dans les fourrés pour les conduire à leur perte. Le jeune homme, sans savoir qui elle est, lui donne par bonté un des trois pains, et, quand elle y a goûté trois fois, son cœur s'attendrit, et elle devient pour le jeune homme une bonne conseillère.

Évidemment, la « sorcière de la forêt » tient la place de l'ogresse des contes arméniens, turcs et autres ; mais, ce qui la rend favorable au héros, ce n'est pas que le héros ait sucé son lait, et qu'elle soit devenue ainsi comme sa mère ; c'est qu'elle-même, en goûtant dans le gâteau le lait de la mère du héros, est devenue *comme la sœur* de ce dernier.

La substitution de ce second thème au premier n'est pas heureuse ; mais elle témoigne qu'à une certaine époque on a *senti* la parenté qui existe entre ce thème du gâteau pétri avec le lait de la mère et le thème des mamelles sucées ; nous disons *à une certaine époque*, car, à l'époque actuelle, — du moins chez le Roumain ou la Roumaine qui a raconté ce conte, — même le sens du thème substitué, du thème du gâteau, n'est plus saisi : quand la sorcière goûte de ce gâteau, son cœur s'attendrit, mais on ne sait plus pourquoi.

Pour ne pas se borner à sentir, pour *comprendre* la parenté des deux thèmes, une analyse rigoureuse est nécessaire.

(1) Mite Kremnitz : *Rumænische Mærchen* (Leipzig, 1882), n° 14.

Dans le thème des *Mamelles sucées*, il n'est point parlé, en général, de fils, de vrai fils, qu'aurait déjà l'ogresse, ou, s'il en est parlé (comme dans le conte avar), c'est pour dire que l'ogresse protège *contre eux* son fils adoptif, en le cachant quand ils rentrent à la maison. Un des deux contes arméniens indiqués plus haut (celui du recueil F. Macler) a poussé plus loin ce qu'on pourrait appeler les *conséquences familiales* de l'allaitement par l'ogresse. La femme dont le héros a sucé les mamelles est la mère de quarante *devs* (mauvais génies, ogres). Quand ceux-ci rentrent à la maison et qu'ils disent : « Mère, il y a odeur d'homme ici », elle leur répond : « Mes enfants, il vous est arrivé un jeune frère. » Et les frères-devs embrassent le frère-homme, et ils se mettent à sa disposition pour l'aider dans son entreprise.

On le voit : dans ce conte arménien, le lait des mamelles sucées crée des liens de parenté, non seulement entre l'ogresse et le héros, mais aussi entre le héros et les fils de l'ogresse, *entre le héros et ses ennemis*, devenus ses frères, parce que lui et eux ont sucé un même lait. Or, dans le thème du *Gâteau*, c'est un semblable lien fraternel qui se crée, également *entre le héros et son ennemi*, et, là encore, par le lait d'une mère. Seulement, dans le thème des *Mamelles sucées*, c'est le lait *de la mère de ses ennemis* qu'a goûté le héros ; dans le thème du *Gâteau*, c'est le lait *de la mère du héros* que goûte son ennemi.

Mais, dans les deux cas, — et voilà ce qui explique comment a pu se faire la substitution d'un thème à l'autre dans le conte roumain, — ce sont bien les liens de fraternité, *créés par le lait, soit d'une mère, soit de l'autre*, qui procurent au héros protection et salut.

* * *

Nous en étions là de notre travail, quand nous nous sommes demandé si, dans cet immense répertoire de contes recueillis chez les Slaves, — Russes et Petits-Russiens, Polonais, Tchèques, Serbes, Croates, etc., — il ne se trouvait pas, pour le thème du *Gâteau*, d'autres spécimens que la légende de l'Ukraine rapportée par Mérimée. Nous avons donc fait appel à l'une des premières autorités vivantes en matière de folk-lore slave, et, avec son obligeance, de nous bien connue, M. G. Polivka, professeur de philologie slave à l'Université tchèque de Prague, nous a fourni les précieux renseignements que nous allons résumer.

Notons d'abord que M. Polivka ne connaît, chez les Slaves, — du moins, quant à présent, — aucun spécimen de ce thème des *Mamelles sucées* que nous avons suivi du Caucase à la péninsule des Balkans, à la corne nord-orientale de l'Afrique et à l'extrémité occidentale de la côte barbaresque.

Quant au thème du *Gâteau*, nous voyons que la légende donnée par Mérimée n'est qu'une variante d'un conte qui se rencontre dans d'autres pays slaves, variante *historicisée*, ou plutôt mise dans un cadre historique.

D'après ce que M. Polivka nous apprend, feu Michel Dragomanov a traité ce sujet, en 1887, dans un article qui a été reproduit dans le recueil de ses études sur les *Traditions populaires des Petits-Russiens*, publiée en 1900, à Lemberg. Il cite notamment (p. 139) une légende recueillie dans l'ancienne province polonaise de Volhynie, la légende du chevalier Bounyaka (1). Ce Bounyaka est un ogre : il se fait amener les plus beaux petits garçons et les dévore. Enfin, vient le tour d'un enfant dont le père est mort depuis peu. La pauvre mère a une inspiration : elle prie les gens qui venaient prendre l'enfant pour le conduire chez Bounyaka, d'attendre un instant. Pendant ce temps, elle fait cuire des gâteaux qu'elle a pétris avec le lait de son sein, et les donne au petit garçon en lui disant d'amener Bounyaka à manger au moins un de ces gâteaux ; car, alors, il regardera l'enfant comme son frère et ne le mangera pas. Tout se passe, en effet, selon les prévisions de la mère.

M. Polivka nous signale une variante de ce conte, qui a été recueillie en Serbie (Nikolitch : *Contes populaires serbes*. Belgrade, 1899, p. 151). Là, c'est un dragon qui, chaque matin, se fait apporter par les habitants du pays de Matchva un enfant de quatre à cinq ans. Même histoire de gâteau.

Naturellement, Dragomanov rapporte aussi la légende empruntée par Mérimée à l'ouvrage de Kostomarov, légende dont le fond est le même que les récits volhynien et serbe, avec infiltration du thème indo-mongol du *Siddhi-kür* (ce n'est pas, en effet, pour le manger que le Bouniak de Mérimée tue, chaque mois, le cosaque qui l'a servi au bain ; c'est pour l'empêcher de parler de ce qu'il a vu, de son corps en décomposition). — Ce même Dragomanov dit (p. 141) que cette légende avait été, dès la fin du XVIIIe siècle, consignée par Engel dans son *Histoire de l'Ukraine et des Cosaques ukrainiens* (Halle,

(1) Ce Bounyaka (Bouniak, dans Mérimée) porte le surnom de *Soloudivyi* (transcrit *Choloudivoï* par Mérimée), surnom qui a été traduit en allemand par *ræudig*, c'est-à-dire atteint d'une maladie de peau rongeante.

1796), d'après des sources polonaises et notamment d'après *Annales revolutionum Regni Poloniæ et rerum notabilium civitatis Leoburgicæ ab an.* 1614-1700, *a Joh. Thoma Josefowicz, canonico Leopol. et cæt.*

La légende de Bunyaka a été traitée aussi par Iv. Zdanov dans son ouvrage *L'Epopée héroïque russe* (Saint-Pétersbourg, 1895), p. 448 seq.

* * *

Dans certains contes croates et serbes, c'est bien le thème des *Oreilles du roi* qui se présente, combiné avec le thème du *Gâteau*, comme dans la variante indo-mongole du *Siddhi-kür* (1).

Il n'est pas sans intérêt de constater, dans un des contes croates (publié en 1852 dans la revue *Neven*), une modification faite par un narrateur que choquait évidemment, dans son respect pour la vraisemblance, le trait du lait se formant, séance tenante, dans le sein de la mère, quand elle veut pétrir des gâteaux. Dans ce conte croate, les gâteaux sont pétris *avec les larmes de la mère*, et le Ban (Midas est ici un Ban de Croatie) est si touché de cet amour maternel, qu'il épargne le jeune garçon, en lui faisant promettre de ne rien dire à personne de sa difformité.

* * *

Une observation plus importante à faire (du moins à notre point de vue), c'est que, dans divers contes de cette ancienne partie de la Lithuanie qu'on appelle la Russie blanche, le lait avec lequel les gâteaux ont été pétris *révèle* à des frères, jusqu'alors inconnus les uns aux autres, le lien qui les unit. Et, chose curieuse, ces contes appartiennent tous au thème général dit des *Sœurs jalouses*, dont nous avons cité ci-dessus plusieurs variantes, et ils reproduisent la combinaison que présente la version indienne de Salsette (§ 2, B).

Nous rappellerons que, dans la première partie du conte indien, les sœurs jalouses font disparaître, dès leur naissance, les trois enfants de la jeune reine, et que, dans la seconde partie, le lait de cette

(1) M. Polivka renvoie aux Publications de l'Académie de Cracovie (partie philologique) de 1899, dans lesquelles M. St. Ciszewski a étudié le conte de Midas et fait connaître les contes en question.

Nous nous bornons à mentionner ici un conte qu'un voyageur russe, M. Grigorij N. Potanin, a entendu raconter au Tibet *par un Mongol*. Ce conte dont M. Polivka a bien voulu nous envoyer l'analyse, et qui a été publié par la revue *Ziwaja Starina* (I, liv. 3, p. 238 seq.), est évidemment dérivé du conte du *Siddhi-kür* mongol. Les seules différences, c'est que « l'Empereur Landarma » a des cornes de bœuf, au lieu d'oreilles d'âne, et que le secret est entendu, non par un écureuil, mais par une souris des champs.

reine, jaillissant en triple jet vers les bouches de ses enfants, fait reconnaître à tout le peuple qu'elle est leur mère. — Dans les contes de la Russie blanche, le plus jeune fils, qui n'a pas été supprimé, comme ses onze frères, se met à la recherche de ceux-ci. Avant de partir, il dit à sa mère de pétrir avec son lait trois *prospirij* (πρόσφορα) c'est-à-dire trois pains semblables aux pains servant au saint Sacrifice dans le rite grec, et les onze frères, quand ils mangent les *prospirij*, reconnaissent le lait de leur mère (1). Dans une autre variante du même conte, toujours de la Russie blanche, les enfants enlevés à leur mère et jetés à l'eau (à la mer) dans des tonneaux, ont les lèvres noires, parce qu'ils n'ont pas sucé le lait maternel, et leurs lèvres deviennent blanches, quand leur plus jeune frère leur a apporté des gâteaux faits avec le lait de leur mère (2).

Le résumé de ces contes de la Russie blanche, que M. Polivka nous a si aimablement envoyé, est suffisant pour nous montrer que ces contes sont identiques, pour le fond, à un conte finnois qui est sous nos yeux et dont, malgré ses altérations, l'analyse un peu étendue fera mieux connaître ce groupe de contes et sa manière de présenter le thème des *Sœurs jalouses*. Voici ce conte finnois, provenant de la Karélie russe, province de la Finlande, peu éloignée de Saint-Pétersbourg (3) :

La plus jeune de trois sœurs, qui a épousé le fils du roi, met au monde, en trois fois, neuf fils, ainsi qu'elle l'avait dit avant d'être mariée. Chaque fois une sorcière substitue des pies ou des corneilles aux enfants, qu'elle met dans la prairie sous une pierre blanche ; mais la dernière fois, la princesse réussit à cacher « dans son bonnet » deux des trois petits. — Cette dernière fois, le fils du roi la fait mettre dans un tonneau de fer, qu'on jette à la mer. La princesse y élève les deux enfants qu'elle a cachés. Quand ils ont grandi, ils prient Dieu de briser le tonneau, qui a touché terre, et ils en sortent avec leur mère. Grâce aux dons d'un brochet merveilleux, ils se souhaitent un beau château dans l'île où ils ont abordé. Le fils du roi, étant venu admirer le château, rencontre ses deux enfants, qui lui racontent leur histoire : il voit avec joie qui ils sont et reconnaît sa femme (4).

(1) *Romanov Belorusskij Sbornik*, VI, n° 18, et aussi n°s 20, 21, 22.

(2) *Ibid.*, n° 17.

(3) Emmy Schreck : *Finnische Mærchen* (Weimar, 1887), n° 11. — Ce livre est une traduction de contes finnois recueillis par Eero Salmelainen, qui les a publiés de 1852 à 1866.

(4) Il nous semble que, dans ce passage du conte finnois, il y a une infiltration d'un thème indiqué ci-dessus, après le mythe de *Danaé* (§3, *C*, *a*). Dans ce thème, le héros, *une princesse et son enfant* sont jetés à la mer *dans un tonneau* ; le héros ordonne au tonneau *de s'ouvrir* sur une plage, et il se souhaite *un beau château*, où le roi, père de la princesse, *reconnaît sa fille*. Et, toutes ces merveilles, il les produit en invoquant l'aide d'un poisson mystérieux, lequel, dans un conte lithuanien, est un *brochet*.

Plus tard, les enfants, ayant entendu parler des sept frères qu'ils ont eus, veulent aller à leur recherche. La mère, après avoir résisté longtemps, leur permet de partir ; elle tire du lait de ses mamelles et s'en sert pour préparer des petits pains, qu'elle donne à ses deux fils comme provisions de route. — Enfin les jeunes garçons arrivent à la maison où leurs sept frères viennent, chaque soir, sous forme de cygnes, et ils y entrent pour les attendre. Les sept frères, étant entrés à leur tour, après avoir déposé leur enveloppe de plumes, s'écrient aussitôt qu'il y a dans la chambre une « odeur de mère ». Les deux garçons réussissent à se saisir des sept enveloppes de plumes et à les brûler ; puis ils se font reconnaître de leurs frères (1). Après quoi, ils leur donnent les pains en leur disant avec quel lait ces pains ont été pétris. « Il y a bien longtemps, disent les sept frères, que nous avons bu du lait de notre mère : nous devions périr, alors que nous l'avions à peine goûté. » Et ils partent tous ensemble pour le pays natal.

La seconde partie de ce conte finnois est altérée et n'indique pas, comme les contes de la Russie blanche, que c'est grâce aux pains, donnés dans cette intention par la mère, que les frères se reconnaissent entre eux : ces pains sont devenus de simples « provisions de route » (2)

* * *

Arrivé au terme de nos recherches sur le thème proprement dit du *Lait de la mère*, nous avons à constater, non sans étonnement, que les dernières variantes qui se sont offertes à nous rappellent incontestablement non seulement le conte indien de Salsette, mais plus encore, quant au dénouement, les légendes indiennes de Vaïsâli, que nous avons examinées au début de nos investigations (§ 2, A).

Un simple rapprochement suffira pour qu'on puisse s'assurer de ce fait.

— D'un côté, dans les légendes indiennes, les fils d'une reine sont mis dans une caisse et jetés dans le Gange ; puis, devenus hommes, ils reconnaissent au jaillissement du lait de la reine, qu'ils sont *en présence de leur mère*.

— D'un autre côté, dans les contes de la Russie blanche, des enfants nouveau-nés sont mis dans des tonneaux et jetés à la mer ; puis,

(1) Encore une infiltration, une double infiltration : 1° du thème des frères changés en oiseaux, à la recherche desquels se met leur sœur, leur future libératrice (Grimm, n° 49, *Les six Cygnes*) ; 2° du thème de l'enveloppe animale brûlée (Remarques sur le n° 63 de nos *Contes populaires de Lorraine*, t. II, p. 228-229).

(2) Un autre conte finnois (E. Schreck, *op. cit.*, n° 13), où c'est une *sœur* qui part à la recherche de ses neuf frères, disparus à sa naissance, présente ce trait du pain pétri *avec des larmes*, que nous avons rencontré dans un conte croate ; mais, dans le conte finnois, si c'est la mère qui pétrit ce pain, les larmes sont les larmes de sa fille, *les larmes de la sœur*. Le pain roule devant celle-ci et la guide vers le pays où elle trouvera ses neuf frères.

ayant grandi, ils reconnaissent, au lait maternel avec lequel des pains ont été pétris, qu'ils sont *en présence de leur frère.*

Est-ce que ce parallélisme n'est pas frappant ? et ne nous fait-il pas entrevoir, entre des groupes de contes qui, au premier abord, peuvent paraître étrangers les uns aux autres, de ces relations de famille analogues à celles que l'on découvre entre les races et les familles zoologiques ? Nous ne pouvons ici qu'indiquer cet ordre d'idées.

D. — *Prodige de l'allaitement par les doigts tétés*

Dans les contes qui vont suivre, il n'y a pas à chercher des symboles, comme dans le rite abyssin d'adoption par doigt tété, que nous avons mentionné plus haut (§ 5, B). Bien qu'on soit en plein dans le bizarre, le bizarre prend une tournure *prosaïque* et ne vise qu'à résoudre pratiquement ce problème du monde des contes : Comment seront *allaités* des enfants qui n'ont ni mère, ni nourrice ?

1. Dans la troisième légende indienne, celle qui est rapportée dans un livre écrit à Ceylan (*supra*, § 2, A), la solution est celle-ci : les enfants s'allaiteront tout seuls. Quand l'ascète trouve le petit prince et la petite princesse, enfin dégagés du petit morceau de chair informe, ils sont en train de sucer leurs doigts et *d'en tirer du lait.* — Les enfants du conte arabe d'Égypte de la collection Artin-Pacha (§ 2, B) sont également en train de sucer leurs doigts, quand l'homme pieux, leur sauveur, ouvre la caisse où ils ont été mis ; mais il est probable qu'ils n'en tirent pas grand'chose ; du moins, le conte n'en dit rien, et, à la prière du brave homme, Dieu envoie une gazelle pour les allaiter.

2. Dans le conte indien de la presqu'île de Goudjérate (§ 2, A), même procédé d'allaitement ; mais les enfants ne se l'appliquent pas eux-mêmes ; il leur est appliqué par leur père adoptif : au lieu de téter leurs doigts, les enfants tettent les doigts du fervent adorateur du Soleil, qui les leur a mis dans la bouche pour les apaiser, et *ils sont ainsi allaités.*

3. Dans la première partie du conte indien de Salsette dont la dernière partie a déjà été étudiée, ce n'est pas un père adoptif qui *donne le pouce* à la petite fille (la future reine dont les trois jets de lait iront droit dans les bouches de ses trois enfants) ; c'est l'ascète mendiant, son père.... qui est en même temps sa mère, ainsi qu'il appert de l'introduction du conte.

Le baroque atteint, dans cette introduction, des limites qu'il n'est

guère possible de dépasser, et, chose intéressante à constater, ce baroque n'est pas resté confiné dans l'Inde ; il a émigré et nous l'avons rencontré, à notre grande surprise, dans l'Archipel Grec.

Voici cette introduction du conte indien : Un jour qu'un ascète mendiant, marié et père de six filles, est à faire sa quête, une femme lui verse dans la main un peu de riz bouillant, qui lui fait lever une grosse ampoule sur le pouce. Rentré dans sa maison, le mendiant dit à sa femme de prendre une épingle et de lui ouvrir l'ampoule. Mais à peine a-t-elle commencé, qu'elle entend une petite voix crier : « Père, si tu es pour ouvrir, fais bien attention! » La même scène se répète plusieurs fois. On ouvre avec précaution, et voilà que de l'ampoule sort une petite fille, qui se met à marcher.

Maintenant, écoutons une vieille religieuse grecque raconter, dans l'île de Lesbos, un conte qu'elle avait entendu, aux jours de son enfance, à Kassaba, dans l'Asie mineure (1) : Un homme et une femme n'ont point d'enfants. Un jour, la femme achète une pomme dans la rue. Son mari trouve la pomme et la mange. Et voilà qu'un de ses gros orteils enfle, comme s'il avait une ampoule. Pendant que l'homme s'en va chez le médecin, il vient à marcher sur des ronces : l'ampoule crève, et, sans que l'homme s'en aperçoive, il en sort une petite fille. Un aigle emporte l'enfant sur un cyprès, où elle reste jusqu'à l'âge de douze ans (2), etc.

Dans ce conte grec, l'homme n'a pas à se préoccuper de la façon dont il nourrira son enfant, puisqu'il ne sait pas même que cet enfant existe. Dans le conte indien, c'est différent : l'enfant est là, marchant, parlant. Comment le nourrira-t-on ? Les conteurs de Salsette n'en disent rien ; ils nous montrent simplement le père se désolant de son augmentation de famillle. Mais plus loin, ils donnent un petit détail qui fait voir que, dans l'état primitif du conte, l'ascète mendiant recourait, à l'égard de sa petite fille, au procédé d'allaitement de l'autre Hindou, l'adorateur du Soleil. Ils nous disent que la petite fille « avait l'habitude de *téter le pouce de son père* avant de s'endormir ; et, quand le pouce était retiré de sa bouche, elle se réveillait ». Le père, ayant mené ses sept filles dans la forêt pour les perdre (comme le bûcheron de notre *Petit Poucet*) et leur ayant dit de dor-

(1) *Folktales from the Ægean*, n° 9, dans *Folk-Lore*, livraison de septembre 1900.

(2) Notons, en passant, que le trait de l'aigle n'est pas moins indien que le trait de l'ampoule : dans un conte indien du Dekkan, une toute petite fille est enlevée par un couple d'aigles qui lui font, sur un grand arbre, une petite maison, où elle reste, elle aussi, jusqu'à douze ans (miss M. Frere : *Old Deccan Days*, 2e édit. Londres, 1870, n° 6).

mir, se voit obligé, pour ne pas réveiller la petite, quand il s'esquive, de se couper le pouce et de le lui laisser dans la bouche.

Tout ce passage est altéré ; mais l'ancien thème, le thème de l'allaitement par le doigt, est reconnaissable sous les altérations.

4. Cet allaitement par le doigt, nous allons le retrouver dans une des œuvres principales de la littérature de l'Inde, le *Mahâbhârata*, et, — ce qui n'est pas insignifiant, — ce trait étrange accompagne, dans le récit, le trait non moins étrange de l'homme à la fois père et mère. Seulement, dans le *Mahâbhârata*, ces deux traits ne se réunissent pas sur une même personne. Il y a, *séparément*, d'une part, naissance baroque (comme dans le conte indien de Salsette et dans le conte grec moderne), et, d'autre part (comme dans le conte indien du Goudjérate), allaitement par un doigt qui n'est pas celui du père.

Donc, le *Mahâbhârata* raconte l'histoire suivante (1) :

Un roi très pieux, ne pouvant obtenir des dieux un fils, se retire dans la forêt pour vivre en ascète. Un soir, après toute une journée de jeûne rigoureux, il entre, mourant de soif, dans l'ermitage de Bhrigou, un ascète que ses austérités ont fait presque un dieu ; il demande à boire ; mais la voix qui sort de sa gorge desséchée est trop faible pour qu'elle parvienne aux oreilles de Bhrigou et des autres ermites ses compagnons, endormis. Voyant une cruche remplie d'eau, le roi la prend et en boit tout le contenu. — Quand Bhrigou se réveille et qu'il trouve la cruche vide, il fait une enquête, et le roi lui dit ce qui s'est passé. Alors l'ascète lui apprend que cette eau, dans laquelle lui, Bhrigou, avait « infusé le mérite de ses actes religieux », de ses « sévères austérités », était destinée à faire naître un fils au roi : celui-ci a eu tort de boire cette eau (qui probablement, bien que le poème n'en dise rien, devait être bue par la reine) ; mais il n'y a pas moyen de revenir sur ce qui est fait. Puisque le roi a bu l'eau, c'est lui qui donnera le jour à un fils qui sera « égal au dieu Indra ». En effet, au bout de cent ans, un fils naît en perçant le côté gauche du roi, sans que celui-ci ressente la moindre douleur. — Alors le dieu Indra vient visiter le roi. Et les dieux demandent à Indra : « Qui est-ce qui allaitera l'enfant ? » Et Indra met son doigt dans la bouche de l'enfant, en disant : *Mândhâtâ* (« Il me tétera »), de sorte que l'enfant reçoit des dieux, d'accord avec Indra, le nom de Mândhâtâ. Quand il a tété le doigt, l'enfant devient puissamment fort, etc.

E. — *Prodige de l'allaitement par un animal mystérieux*

Dans les récits, presque tous déjà cités, que nous reprenons ici pour former un groupe, il s'agit, comme dans la précédente sec-

(1) Voir la traduction anglaise déjà citée, de Protap Chandra Roy (vol. III, Calcutta, 1884 ; chap. CXXVI, p. 382-385). — C'est M. A. Barth qui nous a signalé ce chapitre de l'immense poème hindou, comme il nous avait déjà aidé à trouver, dans ce même *Mahâbhârata*, les nombreux endroits où il est question de la légende de Karna (*supra*, § 3, B).

tion, de savoir comment les enfants exposés seront allaités, et, ici encore, intervient un prodige.

Pour que les enfants soient allaités, un dieu leur enverra son animal sacré : Mars, sa *louve*, aux petits Romulus et Rémus (§ 3, C, *a)* ; Ahourâ-Mazda, le grand dieu des Perses, sa *chienne*, au petit Cyrus (§ 3, C, *b*).... Mais quel dieu a bien pu envoyer son *ourse* à l'enfant qui sera plus tard le beau Pâris (§ 3, E) ?

Rappelons encore les *colombes* de Vénus (ou de Derkéto : c'est tout un), nourrissant la petite Sémiramis (§ 3, C, *b*), et le *piverl* de Mars, aidant la louve à nourrir Romulus et Rémus (§ 3, C, *a*).

* * *

Une traduction monothéiste de ces mythes antiques, c'est l'épisode du conte arabe du Caire (§ 2, B, *in fine*), où Dieu, à qui un brave homme a demandé le moyen d'élever les deux enfants apportés par le coffre flottant, envoie une *gazelle* pour les allaiter. — Ailleurs, dans un conte sicilien (1), c'est une fée qui envoie une *biche*.

La biche au pelage d'or du conte avar du Caucase (§ 3, C, *b*) arrive toute seule, comme aussi la *chèvre* du conte turc et du conte grec moderne de l'île de Syra *(ibid.)*.

§ 6

APPENDICE. — LES MILLE FILS

C'est encore le *Mahâbhârata*, — renforcé, cette fois, de l'autre grand poème hindou, le *Râmâyana*, — qui nous fournit un trait à rapprocher de cette « boule de chair », mise au monde par une princesse, dans la première légende de Vaïsâli, et qui contient mille fils (2).

Dans le *Mahâbhârata* (3), le roi Sagara s'en va sur une montagne avec ses deux femmes et se met à pratiquer de dures austérités pour avoir un fils. Le dieu Siva lui apparaît et lui annonce que l'une de ses deux femmes donnera naissance à soixante mille fils très vaillants mais qui périront tous ensemble ; l'autre n'aura qu'un fils, un vaillant fils aussi, qui perpétuera la race. Le temps venu, l'une des deux

(1) G. Pitrè : *Fiabe, novelle e racconti* (Palerme, 1875), n° 36.
(2) Nous devons encore à M. Barth de connaître ces deux curieux récits.
(3) *Op. cit.*, vol. III, ch. CVI, p. 329 seq.

femmes du roi met au monde un fils, beau comme un dieu ; l'autre femme une courge. Le roi est au moment de jeter la courge, quand une voix d'en haut lui dit de ne point abandonner ses fils : il faudra prendre les soixante mille semences de la courge et les mettre chacune dans un vase rempli de beurre clarifié. Le roi le fait et finalement soixante mille garçons se forment et grandissent.

Le récit du *Râmâyana* (1) est le même pour le fond, avec quelques différences de détail, qui n'ont pas d'importance quant au but spécial de notre travail. Ainsi, le dieu Siva est remplacé par le quasi-dieu l'ascète Bhrigou, que l'on connaît déjà (2).

Disons, en passant, que la courge, ou quelque chose d'analogue qu'une femme met au monde, se rencontre aussi en dehors de l'Inde, non pas, croyons-nous, par un pur hasard.

Dans l'Indo-Chine, chez les peuplades tjames de l'Annam, il s'agit d'une noix de coco, enveloppe d'un enfant mystérieux, doué d'un pouvoir magique (3) ; — chez les Javanais, l'enveloppe est une calebasse (4) ; — chez les Valaques de Roumanie, c'est une citrouille, d'où sort, la nuit, un beau jeune homme (5).

Ces trois contes appartiennent à la famille de contes, indiens et autres, étudiés dans les remarques du numéro 43 de nos *Contes populaires de Lorraine*. S'ils se rattachent par un certain lien aux récits du *Mahâbhârata* et du *Râmâyana*, ils ne ressemblent presque plus aux légendes indiennes de Vaïsâli et n'ont plus le moindre rapport avec la légende javanaise.

(1) *Le Râmâyana de Valmiki*, traduit en français par Alfred Roussel, de l'Oratoire (Paris, 1903), p. 106 seq.

(2) Nous apprenons, au dernier moment, qu'une autre légende du *Mahâbhârata* chapitre cxv du 1er livre) a, au lieu de la courge, la boule de chair des légendes de Vaïsâli : cette boule de chair se divise en cent morceaux qui, mis chacun dans un vase rempli d'huile, deviennent, au bout de deux ans, cent enfants. — Corrigeant les épreuves de cet article loin des grandes bibliothèques, nous ne pouvons donner cette légende avec précision.

(3) *Contes tjames, recueillis par A. Landes* (dans le recueil périodique *Cochinchine française. Excursions et Reconnaissances*, t. XIII, 1887, p. 53 seq.)

(4) *Contes javanais*, par G. A. J. Hazeu (dans *Hommage au Congrès des Orientalistes de Hanoi de la part du Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* (Batavia, 1902), p. 22 seq.

(5) Arthur et Alfred Schott : *Walachische Mærchen* (Stuttgart, 1845), n° 23.

§ 7

CONCLUSIONS RELATIVES A L'ORIGINE DE LA LÉGENDE JAVANAISE DE RADEN PAKOU

Il existe, — nous croyons l'avoir démontré, — un lien de parenté unissant la légende javanaise de Raden Pakou avec les légendes indiennes de Vaïsâli et le conte indien de Salsette, plus étroitement qu'avec les autres documents cités.

Mais quel lien de parenté ? La légende javanaise serait-elle la fille de ces légendes et contes ? Nous ne le croyons pas. Il nous semble résulter de l'étude qui précède que la légende javanaise, les légendes de Vaïsâli, le conte de Salsette, sont tous issus d'un même prototype, lequel doit avoir existé dans l'Inde à une époque impossible à préciser, mais certainement antérieure au commencement du ve siècle de notre ère, date à laquelle le pèlerin bouddhiste Fa-hien fixait par écrit, dans l'Inde même, une forme dérivée de ce prototype.

C'est en pays bouddhiste, — bouddhiste alors, — que cette forme a été notée pour la première fois. Faut-il en conclure que le prototype aurait été bouddhique ? Nullement. Ni la légende recueillie à Vaïsâli par Fa-hien, au début du ve siècle, ni la variante recueillie dans la même ville par Hiouen-Thsang, au VIIe siècle, ni la troisième légende, rédigée en singhalais au XIIIe siècle, n'offrent, dans le corps du récit, rien qui soit spécialement bouddhique. Sans doute, dans Fa-hien, après que les mille fils ont, aux mille jets de lait, reconnu leur mère, il est dit que les deux rois, auparavant ennemis, « obtinrent l'un et l'autre, en considération de cet événement, la dignité de *Py tchi foë* », en sanscrit *Pratyêka Bouddha* ; ce qui est un degré dans la hiérarchie des saints bouddhistes. Mais qui ne voit que cette *queue* bouddhique a été ajoutée au corps du récit, dont elle est séparable à volonté ?

En réalité, les légendes de Vaïsâli sont un vieux conte indien qui a été, comme tant d'autres, *annexé* au répertoire des légendes bouddhiques. Il serait beaucoup trop long de traiter ici la question indiquée plus haut (§ 5, C) : quelle a été la part du bouddhisme, non pas dans la propagation des contes (où incontestablement il a joué un rôle important, au nord et à l'est de l'Inde), mais dans la formation, la *création* de ces contes. Nous espérons pouvoir apporter

un jour quelques arguments de plus à l'appui de cette thèse très nette : dans leur littérature de fables et de contes, les bouddhistes ont fait œuvre, non de création, mais d'*adaptation*, et parfois il leur est arrivé de détériorer les matériaux qu'ils empruntaient à leurs prédécesseurs.

* * *

A Java, dans la biographie légendaire de Raden Pakou, personnage historique et relativement moderne, c'est aussi une adaptation qui a *islamilisé* en partie une variante d'un vieux conte indien, en la faisant entrer dans un récit dont le héros, ainsi que son père, sont musulmans et prédicateurs de l'Islam.

Mais le conte qui a été ainsi arrangé à la musulmane, où les arrangeurs l'ont-ils pris ? Est-ce dans le répertoire des contes déjà existant à Java lors de l'arrivée des marchands musulmans, les conquérants de l'avenir ? ou bien ceux-ci l'avaient-ils apporté avec leurs marchandises ?

Il convient ici de jeter un rapide coup d'œil sur la littérature javanaise et ses sources.

* * *

C'est de l'Inde, — à la fois de l'Inde proprement dite, et de l'Indo-Chine, cette région toute pénétrée de l'influence indienne, — que l'île de Java a reçu sa civilisation, dans les premiers siècles de notre ère, tant par la voie du brahmanisme que par celle du bouddhisme. En l'an 414 de notre ère, un voyageur, notre Fa-hien, retournant par mer de l'Inde en Chine, et détourné de sa route par une tempête, séjourne quatre mois à Java et y constate la présence de nombreux sectateurs du brahmanisme (quant aux bouddhistes, « cela ne valait pas la peine d'en parler ») (1).

Dans la partie ouest de Java, on a trouvé des inscriptions en sanscrit qui, à en juger par la forme des caractères, doivent remonter à la même époque à peu près que le voyage de Fa-hien. — Quant aux inscriptions datées, la plus ancienne (732 de notre ère), provenant de Tjangal dans le Kédou, contrée au centre de Java, nous apprend que le prince du pays portait le nom sanscrit de *Sandjaja* et professait ce culte de Siva qui est aujourd'hui la religion dominante dans l'Inde. Une inscription de Kalasan (toujours à Java), datant de l'an 778 de notre ère, est bouddhique.

(1) *Op. cit.*, trad. J. Legge, p. 113.

En résumé, l'étude des inscriptions sur pierre et sur cuivre, et aussi de ce qui subsiste des anciens monuments de l'architecture et de la sculpture, permet de dire que les religions de l'Inde ont régné à Java, du huitième siècle à la fin du quinzième, jusqu'à ce que l'islamisme eût pris le dessus. — Dans l'île de Bali, cette « Petite-Java, » dont nous avons rapporté plus haut une légende (§ 1, *in fine*), le brahmanisme s'est maintenu jusqu'à l'heure actuelle (1).

En dehors des monuments, la littérature ancienne de Java témoigne de l'influence de l'Inde : elle est tout imprégnée d'éléments indiens. Ainsi, — nous pouvons ici donner notre appréciation personnelle, d'après une analyse détaillée de l'ouvrage, — le grand roman versifié l'*Angling Darma* met en œuvre tant de thèmes de contes indiens, qu'un savant hollandais de Batavia, le regretté J. Brandes, bien qu'il ne fût pas en état de discerner exactement chacun de ces thèmes, conclut formellement à la dérivation d'un prototype indien, que l'on découvrira peut-être un jour dans quelque manuscrit sanscrit ignoré (2).

Il est à noter que ce roman javanais est resté bien hindou, forme et fond, jusqu'à l'heure présente et sans aucun remaniement musulman, tandis que, dans ce même Archipel Indien, un roman malais, l'*Indradjaja*, qui dérive du même prototype que l'*Angling Darma*, a pris une couleur tout à fait musulmane et a été farci à tel point d'islamisme doctrinal, que tel conte indien bien connu y a été transformé en problème de mystique, à l'usage des lecteurs musulmans (3).

* * *

Voilà un des cas les plus remarquables où l'islamisme a imprimé sa marque sur les productions littéraires de l'Indonésie (comme on appelle aujourd'hui l'Archipel Indien) ; où il a, en d'autres termes, *démarqué*, en les frappant de son estampille, les productions jadis importées de l'Inde dans cet archipel. C'est là, croyons-nous, ce qu'il a fait également pour la légende de Raden Pakou. Les musulmans javanais qui ont rédigé cette légende ont trouvé, dans le trésor des contes indiens qui, depuis des siècles, s'accumulait à Java, les élé-

(1) Voir, dans la récente *Encyclopædie van Nederlandsch Indië* (Leyde, sans date) les articles *Java* (*Geschiedenisä*, *Hindoeisme*, *Çivaïsme*, etc.

(2) *Tijdscrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, t. XLI (Batavia, 1899), p. 448.

(3) Nous avons pu nous procurer, pour un travail ultérieur, la traduction d'une partie importante du roman malais.

ments qu'ils ont incorporés à la légende de leur célèbre prédicateur de l'Islam.

Il est vrai qu'une autre hypothèse n'est pas impossible : les « Arabes » auraient apporté, soit directement, soit indirectement, de l'Inde en Indonésie, les éléments de la légende de Raden Pakou :

— *Indirectement*, si, selon l'opinion accréditée jusqu'à ces derniers temps, ces « Arabes » sont venus de l'Arabie proprement dite, dans laquelle se sont acclimatés tant de contes indiens (1) ; — *Directement*, si ces « Arabes, » c'est-à-dire les musulmans, sont venus des contrées islamitisées de l'Inde, par exemple de l'empire des Grands Mogols (Inde septentrionale).

Autrefois, il était généralement admis que l'islamisme, et, avec cette religion, l'élément arabe des langues indonésiennes (javanais, malais, etc.), ainsi que la partie arabe de la littérature de ces langues, avaient été importés directement de l'Arabie. Or les recherches, les travaux de ces derniers quinze ou vingt ans tendent à établir que l'islamisme, avec sa langue, sa littérature et sa mystique, a été importé de l'Hindoustan dans l'Archipel indien. Un savant hollandais, M. Ph. S. Van Ronkel, croyait même pouvoir affirmer, en 1902, que c'était chose « démontrée » (2).

Entre les deux hypothèses, nous laisserons d'autres se prononcer. Nous croyons néanmoins plus probable que le conte démarqué, islamitisé, ait été un conte du vieux fond indo-javanais.

* * *

Nous voici à la fin de cette étude. Si nous avons élucidé certains points, — du moins, nous l'espérons, — nous avons été obligé d'en laisser d'autres à l'état de problèmes, dont nous avons pu seulement poser les termes. Mais dans les sciences humaines, ne faut-il pas considérer comme un gain, comme un gage de progrès, la position nette et précise d'un problème ?

Ce que nous désirerions avoir fait un peu partager à nos lecteurs, c'est le grave plaisir que M. Cabaton nous a procuré ; c'est l'intérêt que nous avons pris personnellement à suivre, à travers tant de pays et d'époques divers, les « éléments anté-islamites » de la légende musulmane de Raden-Pakou.

(1) Nous avons eu, dans ce travail, l'occasion de citer quelques-uns des nombreux contes, provenant de la côte sud de l'Arabie, qui ont été publiés, dans ces derniers temps, par MM. Alfred Jahn et D. H. Muller.

(2) Ph. S. Van Ronkel : *L'élément hindoustani dans la langue malaise* (dans la brochure *Hommage au Congrès des Orientalistes de Hanoï*, citée plus haut, § 6).

LE PROLOGUE-CADRE DES MILLE ET UNE NUITS

LES LÉGENDES PERSES

ET LE LIVRE D'ESTHER

(Extrait de la *Revue biblique* publiée par *l'École pratique d'Études bibliques* des Dominicains de Jérusalem. Janvier et Avril 1909.)

PREMIER ARTICLE

En relisant récemment le récit dans lequel sont encadrés les contes des *Mille et une Nuits*, et en prenant connaissance des études diverses auxquelles ce prologue-cadre a donné lieu, nous nous sommes trouvé en présence d'une thèse qui nous paraît de nature à attirer particulièrement l'attention des lecteurs de cette Revue. Cette thèse, en effet, prétend rattacher à la fois, et l'encadrement des *Mille et une Nuits*, et un écrit biblique, le *Livre d'Esther*, à une antique légende, à une légende de la Perse : les chroniqueurs persano-arabes fourniraient, nous assure-t-on, la justification de ce qui est ainsi affirmé, et, d'ailleurs, la simple confrontation du livre juif avec le récit arabe, établirait la parenté des deux ouvrages. Esther serait donc, comme on l'a dit, la « sœur de Shéhérazade » ou, plus exactement, son *double*.

Le premier, croyons-nous, qui a formulé la thèse en question, est un savant de premier ordre en sa spécialité, M. De Goeje, l'illustre arabisant de Leyde, l'un des huit Associés étrangers de notre Académie des Inscriptions. Exposées d'abord en 1886 dans la revue hollandaise *De Gids*, « Le Guide », puis reproduites à peu près *in*

extenso en 1888, dans l'*Encyclopædia Britannica* (1), les idées de M. De Goeje ont été accueillies, sans la moindre discussion, non seulement par feu Kuenen, l'exégète radical hollandais, mais par feu Auguste Müller, arabisant distingué, et par d'autres savants : il n'y a pas plus de deux ans, en décembre 1906, un professeur à l'Université de Munich, M. Karl Dyroff, les présentait, dans une conférence, comme le résultat des plus nouvelles recherches sur les *Mille et une Nuits* (2).

En 1906 également, un assyriologue bien connu, M. Paul Haupt, reprenait cette identification de Shéhérazade et d'Esther : seulement il l'appuyait sur un document non utilisé par M. De Goeje, mais toujours de provenance perse (3).

* * *

La thèse de M. De Goeje a donc fait fortune. Mais, avant d'en discuter les divers arguments et notamment de vérifier les dires des chroniqueurs persano-arabes, un préliminaire nous paraît s'imposer : l'examen sérieux de ce qui, au sujet du prologue-cadre des *Mille et une Nuits* et de son origine première, n'était encore, il y a près d'un siècle, qu'une conjecture de Guillaume Schlegel. Si vraiment, en désignant comme pays d'origine de cet « encadrement », non point la Perse, mais l'Inde, le coup d'œil de Guillaume Schlegel a été divinateur ; si toutes les découvertes récentes sont venues mettre hors de doute cette origine indienne, la question prendra un autre aspect.

C'était, nous disait-on, une commune dérivation *perse* qui reliait le *Livre d'Esther* aux *Mille et une Nuits*. L'élément perse éliminé, il faut, de toute nécessité, chercher ailleurs, si l'on veut expliquer le lien qu'on affirme... Mais, en fait, ce lien existe-t-il ? et peut-on relever, dans le prologue-cadre des *Mille et une Nuits* et dans le *Livre d'Esther*, de ces traits communs, vraiment caractéristiques,

(1) *De Arabische nachtvertellingen*, door Prof. M. J. de Goeje (*De Gids*, septembre 1886). — *The Thousand and One Nights*, article signé M. J. de G. (dans *The Encyclopædia Britannica*, 9e édition, vol. 23, 1888).

(2) *Ak. Kuenen* : *Historich-kritisch Onderzoek naar het entstaen en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds* (Leiden, 2e éd., t. I, 1887, p. 551). — Aug. Müller : *Die Mærchen der Tausend und einen Nacht* (dans *Deutsche Rundschau*, vol. 52, juillet-septembre 1887) et *Zu den Mærchen der Tausend und einen Nacht* (dans Bezzenberger's *Beitrage zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, vol. 13, 1887). — Karl Dyroff : *Die Mærchen der Tausend und einen Nacht im Litchte der neuesten Forschung* (conférence résumée dans l'*Allgemeine Zeitung*, 1906, *Beilage* Nr. 291, p. 519).

(3) Paul Haupt : *Purim* (Leipzig et Baltimore, 1906).

qui constituent une ressemblance de famille ? C'est là ce que nous aurons à voir.

* * *

Dans l'étude du prologue-cadre des *Mille et une Nuits*, — étude spéciale en apparence, mais en réalité d'une portée générale, — à laquelle nous allons consacrer tout ce premier article, nous serons long ; mais le terrain dont nous aurons pris possession peu à peu, sera, croyons-nous, de ceux dont on ne peut être délogé et qui commandent les positions du camp adverse.

SECTION PRÉLIMINAIRE

L'ORIGINE INDIENNE DU PROLOGUE-CADRE DES MILLE ET UNE NUITS

Le cadre dans lequel sont disposés les contes des *Mille et une Nuits*, se rattache, comme on sait, à un grand prologue. Rappelons, d'une façon précise, les principaux traits de ce prologue, qui respire un mépris tout oriental pour la femme (1).

Le roi Shahzeman, souverain de « Samarcande en Perse », invité par son frère Shahriar, roi de l'Inde et de la Chine, à venir le voir, est déjà en route, quand il s'aperçoit qu'il a oublié d'emporter un présent qu'il destine à son frère, un joyau précieux. Il rebrousse chemin et, quand il rentre dans sa chambre, il y trouve sa femme en compagnie d'un esclave noir. Furieux, il tue les coupables, puis il va rejoindre son escorte ; mais le chagrin le ronge ; son teint devient jaune et son corps maigrit à vue d'œil.

Arrivé chez son frère, Shahzeman reste constamment absorbé dans la même tristesse. Un jour qu'il est dans ses appartements, pendant que Shahriar fait une partie de chasse, il voit, de ses fenêtres donnant sur les jardins du palais, la conduite infâme de la reine et de ses suivantes avec des esclaves noirs. Alors la pensée lui vient que son frère est encore plus malheureux que lui, et il reprend sa bonne humeur et sa bonne mine.

Très surpris de ce changement, Shahriar interroge Shahzeman et finit par obtenir de lui le récit de ce qui s'est passé ; il voit ensuite, de ses propres yeux, l'indignité de la reine. Alors, tout hors de lui, il demande à son frère de se mettre aussitôt en route avec lui pour voir s'ils trouveront quelque part un compagnon d'infortune : autrement mieux vaut la mort.

Les deux princes partent donc à la dérobée, et, chevauchant nuit et jour, ils arrivent sur le rivage de la mer, où ils se reposent dans une prairie, au pied d'un grand arbre. Tout à coup s'élève de la mer une colonne noire

(1) Nous donnons ce résumé d'après les deux meilleures traductions des *Mille et une Nuits*, la traduction anglaise de E. W. Lane (1839-1842) et la traduction allemande de M. Henning (1895).

gigantesque, qui s'avance vers la prairie. Saisis de terreur, Shahriar et Shahzeman grimpent sur l'arbre et voient arriver un *ifrît* (mauvais génie), portant sur sa tête un coffre, qu'il dépose au pied de l'arbre et dont il tire une femme, rayonnante de beauté. Il met sa tête sur les genoux de cette femme et s'endort. En levant les yeux, la femme aperçoit les deux princes sur l'arbre. Elle les force à en descendre en les menaçant de réveiller l'*ifrît*, dont elle a posé doucement la tête sur l'herbe. Puis elle leur fait des propositions éhontées qui, sur leur refus, deviennent des ordres, toujours avec menace de réveiller l'*ifrît*. Les deux princes cèdent, et la femme se fait donner par eux leurs deux bagues, qu'elle enfile à la suite de quatre-vingt-dix-huit autres bagues, déjà reçues par elle d'autres passants dans de semblables circonstances. Puis elle dit aux deux princes : « Voyez, cet *ifrît* m'a enlevée pendant ma nuit de noces ; il m'a enfermée dans une boîte : il a mis la boîte dans un coffre à sept serrures et m'a déposée au fond de la mer. Il ne savait pas que tout ce que nous voulons, nous autres femmes, nous arrivons à l'obtenir. »

Alors les deux princes retournent dans la capitale de Shahriar, où celui-ci fait couper la tête à la reine, à ses suivantes et à ses esclaves. Et il décide que, chaque soir, il prendra une nouvelle femme, qu'il fera décapiter le lendemain. Cela dure trois ans, et alors se produisent les événements qui forment le cadre proprement dit des *Mille et une Nuits*.

Un jour, le vizir de Shahriar rentre désolé dans sa maison : il a cherché en vain dans la ville, dont les habitants ont en partie émigré, une jeune fille nubile à amener au roi, et il craint la colère de son maître. Or le vizir a deux filles, Shéhérazade et Dinarzade. L'aînée, très intelligente et très instruite, voyant le chagrin de son père, lui en demande la cause. Quand il a tout raconté, Shéhérazade lui dit de la marier au roi. Le vizir s'y refuse d'abord ; mais il est obligé de céder aux instances de sa fille, et il l'amène à Shahriar. Alors elle implore du roi la faveur de dire adieu à sa jeune sœur. On va chercher Dinarzade, qui obtient de rester au palais et qui a reçu d'avance ses instructions : demander pendant la nuit à Shéhérazade de raconter une histoire, « et, s'il plaît à Dieu, ce sera le salut ». En effet, par le moyen d'histoires, dont le roi est charmé et que la conteuse sait toujours interrompre à un endroit intéressant, l'exécution de Shéhérazade est, chaque matin, remise au lendemain. Au bout de mille et une nuits, le roi reconnaît son injustice et Shéhérazade devient reine.

* * *

Peut-être n'a-t-on pas remarqué que ce prologue-cadre des *Mille et une Nuits* est, comme tant d'autres contes du grand répertoire asiatico-européen, fait de pièces et de morceaux, plus ou moins adroitement cousus les uns aux autres.

Ce prologue-cadre, en effet, se compose de trois parties parfaitement séparables et dont, en fait, chacune existe séparément à l'état de récit indépendant, formant un conte à lui suel.

La première partie, c'est l'histoire d'un mari, désespéré de la trahi-

son de sa femme et qui recouvre joie et santé en constatant qu'un haut personnage est aussi malheureux que lui.

La seconde, c'est l'histoire d'un être surhumain, dont la femme (ou la captive) déjoue audacieusement la jalouse surveillance.

La troisième, c'est l'ingénieux artifice par lequel une intarissable conteuse échappe à un danger qui menace, soit elle-même, soit son père, soit les deux à la fois.

Nous ne savons si la thèse de M. De Goeje considère ces trois parties comme dérivant d'autant d' « antiques légendes perses » : M. De Goeje et ceux qui le suivent paraissent prendre en bloc le prologue-cadre des *Mille et une Nuits* et ne se poser nullement la question de savoir si l'on ne peut pas ou plutôt si l'on ne doit pas y distinguer des éléments divers.

Quoi qu'il en soit, nous examinerons successivement ces trois parties et nous espérons rendre évidente, pour les trois, leur origine indienne, montrer notamment que ce sont des rameaux se rattachant respectivement à trois souches, à trois thèmes généraux bien indiens.

Les groupements de ce genre, tellement significatifs par rapport aux questions d'origine, Guillaume Schlegel en avait senti l'importance ; il avait même indiqué ici un de ces groupements, relativement à la troisième partie, celle dans laquelle s'encadrent les contes du recueil. Dès avant 1833, il écrivait ceci (1) : « Je pense que [dans « les *Mille et une Nuits*], l'*encadrement* et le fond de la plupart des « contes de fées proprement dits, ainsi que plusieurs contes plaisants « et à intrigue, sont *d'invention indienne*, parce que *tout cela ressem-* « *ble prodigieusement à des compositions sanscrites* que nous connais- « sons. »

Guillaume Schlegel mentionnait, — comme présentant ce même procédé d'encadrement, sous des formes plus ou moins analogues pour l'idée générale, — trois recueils indiens de contes : l'Histoire du Trône enchanté, avec ses trente-deux statues magiques, dont chacune récite un conte (*Sinhâsana-dvâtrinçati*, « Les Trente-deux [Récits] du Trône »), l'Histoire du *Vétâla* (sorte de vampire), racontant vingt-cinq contes *(Vetâla-pantchavinçati)*, les « Soixante-dix [Récits] du Perroquet » *(Çouka-saptati)*.

Aujourd'hui, nous sommes en état de donner, sur le point touché

(1) *Les Mille et une Nuits*, dans *Essais littéraires et historiques*, par A. W. de Schlegel (Bonn, 1842), p. 539. — Ce travail a été rédigé en français par Schlegel, et le passage cité fait partie d'une lettre publique adressée le 20 janvier 1833 à Sylvestre de Sacy.

par Guillaume Schlegel comme sur les autres, mieux que des rapprochements généraux : les découvertes de ces derniers temps mettent à notre disposition un bon nombre de documents indiens qui nous permettent d'éclairer d'une lumière souvent inattendue, non pas seulement les ensembles, mais les détails.

Bien préciser les ressemblances du prologue-cadre des *Mille et une Nuits* avec tous ces contes indiens, c'est assurément faire un pas, un grand pas, vers la solution — négative — de la question qui a été posée par les promoteurs de la thèse de la légende perse et résolue par eux affirmativement (1).

§ 1 de la Section préliminaire

La première partie du prologue-cadre des *Mille et une Nuits*. — Une importante variante arabe. — Le vieux document indien découvert par M. Édouard Chavannes. — Autres récits indiens. — Une première constatation relative à la thèse de M. De Goeje.

Il existe, dans la littérature arabe, un recueil de contes, apparenté, pour l'encadrement, aux *Mille et une Nuits* : il est intitulé les *Cents Nuits* et il a été traduit ou imité par le rédacteur d'un livre berbère en dialecte du Souss marocain, le *Kitâb ech-Chelh'a*. Le prologue de cette version berbère que le savant Directeur de l'École des Lettres d'Alger, M. René Basset, Correspondant de l'Institut, a fait connaître, il y a quelques années, et dont il a donné la traduction française, mérite d'être examiné de près.

En voici le résumé (2) :

Il y avait un roi du nom d'Abd el-Melik, qui gouvernait le monde entier. Un jour qu'il donnait une fête, il dit à ses amis : « Y a-t-il quelqu'un qui soit plus beau que moi ? — Non, » lui est-il répondu. Alors entre un marchand venu de l'Inde : « Il y a, dit-il, dans mon pays, un jeune homme très

(1) On retrouvera une grande partie des éléments de notre travail sur le *prologue* proprement dit, dans un remarquable Mémoire de M. Pio Rajna : *Per le origini della novella proemiale delle « Mille e una Notte »* (*Giornale della Società Asiatica Italiana*, vol. XII, 1899, pp. 171 seq.). Mais la découverte capitale qu'a faite récemment M. Édouard Chavannes et qui éclaire toute la question, nous a imposé une disposition toute nouvelle de nos matériaux.

— Quant au *cadre* proprement dit, nous avons eu la bonne fortune de pouvoir ajouter à un document de premier ordre, traduit par un indianiste distingué, M. P.-E. Pavolini, d'autres documents qui ont aussi une véritable importance.

— Il est inutile de dire que, pour l'étude des *Mille et une Nuits*, un instrument de travail indispensable est la *Bibliographie des auteurs arabes*, de M. Victor Chauvin (fascicule IV-VII, Liège, 1900-1903).

(2) *Revue des Traditions populaires*, t. VI (1891), p. 452 seq.

beau, qui habite chez son père. — Amène-le moi, dit le roi, pour que je puisse le voir. »

Le marchand repart pour l'Inde et arrive chez le père du jeune homme, au moment où on va célébrer les noces de celui-ci. Quand les sept jours de fête sont passés, le marchand se met en route avec le jeune homme. Le soir, pendant la halte, le jeune homme s'aperçoit qu'il a oublié son amulette, et il retourne la chercher. Quand il rentre chez lui, il surprend un esclave noir assis auprès de sa femme parée. Il les tue tous les deux et, après avoir pris son amulette, il va rejoindre son compagnon. Pendant dix jours il reste sans manger, et il devient méconnaissable. Quand le roi le voit, il s'étonne ; mais le marchand lui dit que c'est le voyage, le froid et le soleil qui ont produit cet effet. « Mène-le à mon jardin, dit le roi, et qu'il s'y repose jusqu'à ce qu'il ait recouvré la santé. »

Le jeune homme reste six mois entiers dans un pavillon du jardin. Quand vient la saison des fleurs, les femmes du roi sortent pour un divertissement que leur donne le roi, et le jeune homme voit ce qui se passe entre l'une d'elles (sans doute la reine) et un esclave. Il se dit alors : « Je me repens d'avoir tué ma femme. » Le calme rentre dans son âme, et il redevient beau comme auparavant.

Quand le marchand le présente de nouveau au roi, celui-ci, très étonné du changement, demande des explications. Le jeune homme lui raconte toute l'histoire et il ajoute : « Je me suis dit : Vois ce qui arrive au roi ! à plus forte raison cela peut-il m'arriver à moi qui suis un jeune homme d'hier : pourquoi irais-je me chagriner ? »

Le roi, s'étant convaincu par lui-même de la vérité de ce qui lui a été dit, tue toutes ses femmes et jure de tuer toutes celles qu'il épousera.

Suit un cadre analogue au cadre proprement dit des *Mille et une Nuits*.

On a remarqué l'importance qu'a, dans cette variante berbéro-arabe, le changement *physique*, l'*enlaidissement* du personnage (le « jeune homme » de l'Inde) qui a été mis à la place du frère du roi ou plutôt, croyons-nous, dont le frère du roi a pris la place dans le prologue des *Mille et une Nuits*. Ce trait, dont ce prologue a conservé trace (Shahzeman devient « jaune » et maigre), nous allons le retrouver, bien saillant, — et avec lui, du reste, tous les traits caractéristiques de la variante berbéro-arabe, — dans un vieux conte de l'Inde certainement antérieur à la moitié du troisième siècle de notre ère et probablement bien plus ancien.

Ce conte, avec d'autres contes très intéressants pour le folkloriste, a été découvert par un sinologue éminent, M. Édouard Chavannes, membre de l'Institut, dans la traduction chinoise d'écrits indiens qui composaient le grand recueil canonique bouddhique le *Tripitaka* (en sanscrit, « Les Trois Corbeilles »), à l'époque lointaine où ce recueil est arrivé de l'Inde en Chine.

Le conte, que nous allons résumer, a été traduit du sanscrit en chinois, l'an 251 de notre ère. L'original indien, aujourd'hui disparu,

remontait donc à une époque antérieure, peut-être de beaucoup (1).

Nous donnerons ce conte tel quel, avec son préambule bizarre :

Il y avait autrefois un jeune homme de noble caste qui était fort beau ; il fit en or l'image d'une fille et dit à son père et à sa mère : « S'il existe une fille telle que celle-ci, je l'épouserai. » En ce temps, dans un autre royaume, il y avait une jeune fille qui, elle aussi, était fort belle ; elle aussi fit en or l'image d'un homme et dit à son père et à sa mère : « S'il existe un homme tel que celui-ci, je l'épouserai. » Les parents du jeune homme et ceux de la jeune fille ayant appris ce qui en était, fiancèrent de loin les jeunes gens, et ceux-ci devinrent mari et femme (2).

Dans ce même temps, un certain roi, s'étant regardé dans un miroir, dit à ses ministres : « Y a-t-il au monde un homme aussi beau que moi ? » Les ministres lui répondent : « Nous, vos sujets, avons entendu dire que, dans tel royaume, il y a un jeune homme d'une beauté sans pareille. » Le roi envoie alors un messager pour l'aller chercher.

Quand le messager arrive, il dit au jeune homme (au nouveau marié) : « Le roi désire vous voir, parce que vous êtes un sage *(sic)*. » Le jeune homme, s'étant mis en route sur son char, se dit presque aussitôt qu'appelé près du roi à cause de son intelligence, il aurait dû prendre ses livres avec lui, et il retourne à la maison pour les aller chercher. Alors il voit sa femme se livrant à la débauche avec un étranger. — Il se remet en route ; mais l'émotion, la colère ont été si violentes, que sa belle figure s'altère et qu'il devient de plus en plus laid. Le ministre du roi (le messager), le voyant devenir tel, pense que le voyage l'a éprouvé, et, à leur arrivée chez le roi, il installe le jeune homme commodément *(sic)* dans l'écurie.

Or, pendant la nuit, le jeune homme voit l'épouse principale du roi, venant dans l'écurie à un rendez-vous donné à un palefrenier. Il se dit alors : « Si l'épouse du roi agit ainsi, à combien plus forte raison ma femme ! » Ses soucis se dissipent, et il redevient beau comme auparavant.

Quand le roi lui donne audience et lui demande pourquoi il est resté trois jours hors du palais, le jeune homme lui raconte toute l'histoire. « Si ma femme elle-même est telle, dit le roi, à combien plus forte raison les femmes ordinaires ! » Après quoi les deux hommes s'en vont dans la montagne : ils se coupent la barbe et les cheveux, et se font *çramanas* (ascètes).

(1) Ce conte, provenant de la partie du *Tripitaka* qui a été traduite en chinois, en 251, sous le titre de *Kieou tsa pi yu king*, porte le n° XIX parmi les trente *Fables et Contes de l'Inde, extraits du Tripitaka chinois*, que M. Édouard Chavannes a présentés au XIVe Congrès international des Orientalistes, tenu à Alger en 1905. — Les récits en question, dont la traduction chinoise est toujours datée, « nous permettent, dit M. Chavannes, d'affirmer que tel conte existait en Inde antérieurement à tel siècle ; ils nous fournissent ainsi, dans le temps et dans l'espace, des « points de repère inébranlables qui aideront à constituer la science historique de « la migration des fables ».

(2) Il y a, dans cette singulière introduction, des sous-entendus. Les deux statues ont été fabriquées pour représenter les types idéaux de femme et de mari que le jeune homme et la jeune fille voudraient rencontrer, *et il se trouve que le type de femme conçu par le jeune homme est réalisé dans la jeune fille, et réciproquement*. Quand les parents le savent, ils marient les jeunes gens.

Répétons-le : C'est à l'an 251 de notre ère que remonte le texte chinois de ce conte, traduction d'un texte indien. A cette époque, les Arabes, les futurs éditeurs du conte, au fond tout pareil, des *Cent Nuits*, n'étaient encore qu'un agglomérat de peuplades n'ayant pour littérature que des chants de guerre ou d'amour et d'autres poésies à la bédouine.

Or, en comparant entre eux le conte sino-indien et le conte arabe des *Cent Nuits*, on constatera que le premier, si ancien pourtant, a, en certains endroits, la physionomie la moins primitive et se montre manifestement *retravaillé*. Témoin le passage où, au lieu de dire tout simplement au jeune homme que le roi le fait venir pour voir comme il est beau, le messager lui dit que le roi l'appelle auprès de lui, « parce que le jeune homme est un sage ». Ce passage, ainsi que le passage suivant où le jeune homme s'aperçoit qu'il a oublié, non pas une « amulette » ou un « joyau », mais les livres (« les éléments essentiels de ses livres », dit le texte), porte bien évidemment la signature de quelque pédant, bouddhiste ou autre, qui, il y a dix-sept siècles ou plus, a sottement remanié ce à quoi il ne fallait pas toucher.

Sur ces deux points, le vieux conte sino-indien ne donne certainement pas la teneur du conte indien primitif ; c'est un mauvais *arrangement* d'un original dont un exemplaire plus intact a été exporté de l'Inde, à une époque inconnue, non plus vers le Nord, mais vers l'Occident, et est arrivé finalement, — par les intermédiaires ordinaires, avec lesquels nous ferons ci-dessous plus ample connaissance, la Perse d'abord, puis les peuples arabes, — chez les Berbères du Maroc.

Le récit berbéro-arabe reflète donc une forme indienne du conte antérieur à l'an 251 (1).

(1) On s'est peut-être demandé pourquoi, dans le conte sino-indien, cette baroque histoire de statues a été mise en tête du récit. Il nous semble que le conteur a voulu renforcer une thèse, la thèse de la foncière méchanceté féminine, en aggravant le plus possible la faute de la jeune femme : non seulement, en effet, celle-ci est infidèle, à peine mariée, comme dans les *Cent Nuits*, mais elle trahit un mari qui pourtant réalise l'idéal figuré par elle-même dans la statue d'or, le mari de ses rêves. — Notons que le trait des statues se rencontre encore dans d'autres vieux récits indiens, dans des *djâtakas*, où il est parfaitement expliqué. — On sait que les djâtakas sont des récits des naissances ou plutôt renaissances du Bouddha à travers les âges, et de ses aventures, tantôt sous forme humaine, tantôt sous forme surhumaine, tantôt sous forme animale. Le recueil des 550 djâtakas du bouddhisme du Sud (Ceylan, etc.), écrits en langue *pâli*, a été traduit en anglais (*The Jâtakas, or Stories of the Buddha's former births, translated from the pali*... Cambridge, 1895-1907, Six volumes). — Nous toucherons, au § 2 de cette section préliminaire, la question de l'ancienneté des djâtakas ; mais, avant de citer un de ces vieux documents, il nous faut donner d'une façon précise le sens du mot *Bodhisattva*, qui

* * *

Dans l'Inde encore, nous rencontrons une variante de ce même thème, laquelle a ce caractère particulier que le merveilleux s'y est introduit.

Cette forme curieuse nous est donnée par le recueil indien la *Couka-saptati* (« Les Soixante-dix [Récits] du Perroquet ») : dans le texte sanscrit *actuel*, elle est moins nette que dans une autre recension, qui nous a été conservée par une traduction persane, le *Touti-Nameh* (« Livre du Perroquet ») et par une version turque de cette traduction. En voici les traits essentiels, dégagés d'une combinaison de notre thème avec deux autres (1) :

Un roi a un favori, nommé *Pushpahâsa* (« Celui qui rit des fleurs »), qui a le don de laisser tomber des fleurs de ses lèvres, toutes les fois qu'il rit, comme d'autres personnages merveilleux pleurent des perles. Un jour, Pushpahâsa est mandé au palais pour donner le spectacle de son rire à de nobles étrangers ; mais le malheureux vient de découvrir que sa femme le trompe, et il ne peut rire. On le met en prison. En regardant par la fenêtre de son cachot, il voit une fois la reine descendre au moyen d'une corde vers un conducteur d'éléphant, son amant. Alors Pushpahâsa se met à rire follement, et le cachot se remplit de fleurs. On va le dire au roi, qui fait venir Pushpahâsa, et c'est ainsi que se découvre l'infidélité de la reine.

Le don de rire des fleurs disparaît et reparaît ici, exactement dans les mêmes circonstances que la beauté du jeune homme des contes précédents. Il existe donc un lien étroit entre cette seconde forme et la première.

revient constamment dans le livre. Le nom de *Bouddha* signifie l' « Illuminé » ; le *Bodhisattva* est, selon l'expression de M. Émile Senart (*Journal Asiatique*, mai-juin 1901), le « candidat à l'illumination parfaite » ; le « Bouddha de l'avenir », dit M. A. Barth (*The Religions of India*, Londres, 1891, p. 121).

Donc, d'après le djâtaka n° 328, le Bodhisattva renaît dans une famille de brahmanes. Quand il est en âge, ses parents voudraient le marier ; il voudrait, lui, être ascète. Pour mettre fin aux importunités dont il est l'objet, il fait faire en or une statue de femme et dit : « Si vous pouvez me trouver une fille comme celle-ci, je l'épouserai ». Les parents font mettre la statue dans une voiture et la font promener « à travers les plaines de l'Inde ». Un jour, dans la traversée d'un certain village, les habitants, en voyant la statue, la prennent pour la fille d'un certain brahmane et s'étonnent de ce qu'elle soit dans la voiture. Aussitôt, les envoyés demandent au brahmane la main de sa fille pour le fils de leur maître. — Le djâtaka n° 531 traite le même sujet, mais avec beaucoup plus de développements.

(1) Richard Schmidt : *Die Çukasaptati. Textus simplicior* (Kiel, 1894). Cinquième Nuit à neuvième Nuit. — G. Rosen : *Tuti-Nameh* (Leipzig, 1858), t. II, p. 71-82). — W. Pertsch : *Ueber Nachschabi's Papagaienbuch*, dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenlændischen Gesellschaft* de 1867 (vol. XXI), pp. 529-530.

* * *

Toujours dans l'Inde, il s'est créé une troisième forme, assez singulière, de notre thème, et un certain Hêmatchandra, moine de la secte des Djaïnas, lui a donné place dans un de ses livres, au XIIe siècle de notre ère (1) :

Certain brave homme, Dêvadatta, se croit en état de montrer par des preuves évidentes à son fils que la femme de celui-ci, Dourgilâ, le trahit ; mais Dourgilâ est une rouée qui réussit non seulement à enlever toute autorité au témoignage de son beau-père auprès de son mari, mais même à faire passer aux yeux du public le pauvre Dêvadatta pour un calomniateur. Dêvadatta en est si affecté, qu'il en perd complètement le sommeil. « Un homme qui ne dort pas, se dit le roi, voilà le surveillant qu'il me faut pour mon harem ! » Et il nomme le bonhomme gardien du harem.

Dès la première nuit, le nouveau gardien, qui feint de dormir, constate qu'une des reines se glisse vers la fenêtre et se fait descendre par un éléphant, qui la prend avec sa trompe et la dépose auprès de son cornac. Alors Dêvadatta se dit que si les reines se conduisent ainsi, on est bien bon de se faire de la bile au sujet de la conduite des autres femmes. Et il recouvre le sommeil, si bien qu'il dort pendant toute une semaine. Quand il se réveille, le roi l'interroge, et la vérité se fait jour. Mais le roi ne prend pas si philosophiquement les choses et, après avoir d'abord voulu faire périr la reine et le cornac, il les bannit tous les deux.

Le trait du sommeil perdu, puis recouvré, est motivé ici par des circonstances tout à fait analogues à celles dans lesquelles nous avons vu se perdre et se recouvrer, tantôt la beauté du héros (première forme), tantôt le don merveilleux qu'il possède (seconde forme). Les trois formes indiennes sont donc bien trois variétés d'un même type.

Il est à noter que, comme les deux premières, la troisième a émigré du pays d'origine : elle a passé dans la littérature arabe, puis dans la littérature turque, avec tout l'enchaînement de ses incidents, y compris ceux que nous avons laissés de côté pour abréger. Mais certains traits se sont affaiblis en route, et le trait excellent du sommeil perdu, puis recouvré, s'est effacé, au grand détriment du récit (2).

(1) *Ausgewæhlte Erzæhlungen aus Hêmacandras Parisistaparvan.* Deutsch... von Johannes Hertel (Leipzig, 1908), pp. 103 seq. — Le *djaïnisme*, dont la fondation est contemporaine de celle du bouddhisme, n'a pas disparu de l'Inde, comme ce dernier ; il s'y est maintenu et y compte partout, notamment dans le Nord-Ouest, de nombreuses et florissantes communautés (*Op. cit.*, introduction de M. J. Hertel, pp. 10-11.

(2) Extrait du *Megmoua Hikaïat*, n° 149, dans Cardonne : *Mélanges de Littéra-*

* * *

Notons brièvement, pour cette première partie du prologue-cadre des *Mille et une Nuits*, les faits acquis :

1° L'Inde nous fournit un thème de conte, très ancien, présentant trois variantes, dont l'une (la première) n'est autre que la première partie de notre prologue-cadre ;

2° Ces trois variantes ont émigré : l'une vers le Nord (littérature chinoise) et vers l'Occident (littérature arabe et littérature berbère, et aussi littérature italienne et tradition orale hongroise, comme on le verra plus loin) ; — la seconde, vers l'Occident (littérature persane et littérature turque) ; la troisième vers l'Occident aussi (littérature arabe et littérature turque).

Dans la migration vers l'Occident, la Perse a très vraisemblablement joué son rôle habituel, si important, d'*intermédiaire* ; car la Perse a été la *voie ordinaire* par laquelle les contes indiens, écrits ou oraux, ont passé pour pénétrer dans les régions occidentales (depuis l'islamisme, dans l'immense monde arabe). Mais ce que l'on cherchera vainement dans les contes que nous venons d'examiner, c'est la moindre trace de ces « légendes perses » autochtones que suppose la thèse de M. De Goeje.

§ 2 de la Section préliminaire

La seconde partie du prologue des *Mille et une Nuits*. — Deux djâtakas. — Autres contes indiens. — Seconde constatation quant à la thèse de M. De Goeje.

Avant d'aborder la seconde partie du prologue des *Mille et une Nuits*, il ne sera pas inutile de se demander pourquoi cette seconde partie est venue s'ajouter à la première, seule existante dans le prologue des *Cent Nuits* berbéro-arabes.

Il est, pour nous, certain que cette addition est la conséquence d'une modification qui, dans les *Mille et une Nuits*, est venue altérer, plus gravement qu'il ne semblerait au premier coup d'œil, le conte primitif, bien reflété ici par les *Cent Nuits* et par le conte sino-indien. Nous devons constater, en effet, que dans les *Mille et une Nuits*, la substitution d'un roi, — un second roi, Shahzeman, frère du roi Shahriar, — à un simple particulier supprime dans la marche du

ture orientale (Paris, 1770), t. I, p. 39. — *Medjmoua Hikâyat* signifie en arabe « Recueil d'histoires » ; c'est le titre d'un recueil de contes turcs, ou arabes traduits en turc.

récit une *progression* nécessaire ; car un roi ne peut dire, comme le jeune homme des *Cent Nuits :* « Si pareille chose arrive à un roi, « *à plus forte raison* cela peut-il m'arriver à moi, qui suis un jeune « homme d'hier. » Et quand le rédacteur des *Mille et une Nuits* met dans la bouche de son Shahzeman ces paroles : « Mon malheur est « moindre que celui de mon frère... Cela est pire que ce qui m'est « arrivé », on peut se demander ce qui motive cette appréciation.

Le rédacteur des *Mille et une Nuits* l'a senti, — lui ou un précédent arrangeur dont il aurait fait sien le travail ; — aussi a-t-il rattaché au conte qui forme à lui seul le prologue des *Cent Nuits* un second conte, dans lequel les deux rois se trouveront en présence d'un être *surhumain*, à qui arrive pareille ou pire aventure qu'à eux-mêmes. La *progression* se trouve ainsi rétablie.

Nous allons monter que ce second conte n'est pas moins indien que le premier.

* * *

Faisons remarquer, en commençant, que la seconde partie du prologue des *Mille et une Nuits* se rencontre, formant un conte séparé dans un autre ouvrage écrit en arabe, l'*Histoire de Sindbâd*, ouvrage qui a été inséré en bloc dans certaines recensions des *Mille et une Nuits*, pour aider à remplir cet immense cadre de mille et une nuits de récits (1).

Dans ce conte (2), l'aventure de Shahriar et de Shahzeman avec la captive de l'*ifrît* arrive à un prince qui, un jour, est allé se promener seul. Quand le prince rentre au palais, le roi, apprenant qu'il n'a plus son anneau, ordonne de le mettre à mort ; mais les vizirs réussissent à faire prendre à leur maître le temps de la réflexion, et tout s'éclaircit.

L'*Histoire de Sindbâd*, livre à cadre, a été empruntée par les Arabes aux Persans, et ceux-ci avaient eux-mêmes reçu de l'Inde leur *Sindibâd-Nameh* (« Livre de Sindibâd »). C'est là ce qu'on peut démontrer pour le cadre et pour nombre des récits encadrés, notamment pour celui que nous venons de résumer (3).

* * *

Entrons dans l'Inde.

(1) Traduction Henning, partie X, pp. 142-236.
(2) *Ibid.*, p. 222.
(3) Nous reviendrons plus loin (Section préliminaire, § 4, n° 5) sur les preuves de l'origine indienne du cadre du *Sindibâd-Nameh*.

Au XIe siècle de notre ère, le Cachemirien Somadeva mettait en sanscrit versifié un célèbre recueil indien de contes, aujourd'hui disparu, la *Brihatkathâ* (c'est-à-dire la « Grande Histoire », le « Grand Récit »), rédigé en langue vulgaire *(prâkrit)* par un certain Gounâdhya, à une époque qu'il n'est guère possible de fixer.

Ce livre de Somadeva, le *Kathâ Sarit Sâgara*, l' « Océan des fleuves de contes », contient le récit suivant (1) :

Trois hommes, dont chacun vient de découvrir qu'il est odieusement trompé par sa femme, se sont rencontrés en voyage et s'en vont ensemble dans la forêt pour y mener loin du monde la vie d'ascètes. Un soir, après avoir pris quelque nourriture, ils montent sur un arbre pour y passer la nuit. Ils voient arriver d'abord un voyageur qui s'établit sous l'arbre, puis un personnage mystérieux, qui surgit d'un étang et tire de sa bouche un lit et une femme. Il s'étend sur le lit près de la femme et s'endort. Aussitôt la femme va trouver le voyageur. Sur une question de lui, elle lui dit : « Celui-ci est un dieu-serpent, et je suis sa femme, fille de la même race (2). Ne crains rien ; j'ai eu parmi les voyageurs quatre-vingt-dix-neuf amants, et tu feras le centième. » Mais, tandis qu'elle parle ainsi, le dieu-serpent se réveille et voit ce qui se passe. Aussitôt il fait jaillir de sa bouche un jet de feu qui réduit en cendres les coupables.

Et, à ce spectacle, les trois amis se confirment dans leur résolution de se faire ascètes.

C'est bien le récit des *Mille et une Nuits*, moralisé ou, si l'on veut, dans lequel la morale se venge finalement ; seulement, les personnages qui sont sur l'arbre et qui, notons-le, sont des maris trompés, comme Shahriar et Shahzeman, ne font qu'assister en simples spectateurs à l'aventure, tandis que les deux princes des *Mille et une Nuits* sont contraints d'y jouer un rôle.

Un autre conte du même recueil indien va nous offrir ce trait de l'intervention forcée (3) :

Deux jeunes gens — deux frères, comme les deux rois des *Mille et une Nuits*, mais non mariés — se mettent en route ensemble pour un pays étranger, où ils vont étudier les livres sacrés. Un soir, ils s'arrêtent auprès d'un lac, et, de peur des bêtes fauves, ils montent sur un arbre. Alors ils voient sortir du lac un grand nombre de serviteurs qui apportent un lit tout d'or et font les préparatifs d'un délicieux repas. Puis sort du lac un person-

(1) *Kathâ Sarit Sâgara*, translated from the original sanskrit by C. H. Tawney (Calcutta, 1881), vol. II, pp. 98-99.

(2) Dans la mythologie hindoue, « les serpents sont représentés, particulièrement sous le nom de *Nâgas*, comme plus ou moins revêtus de la forme humaine et doués de science, de force et de beauté. Ils résident, en grande partie, dans les profondeurs de l'Océan et au fond de lacs et de grands fleuves, et encore plus souvent dans le monde souterrain de Pâtâla, où leur capitale Bhogavati étale les plus éblouissantes richesses ». (A. Barth : *The Religions of India*. Londres, 1891, pp. 265-266).

(3) *Op. cit.*, II, pp. 79 seq.

nage merveilleusement beau, un génie des eaux, qui tire successivement de sa bouche une femme à l'air modeste et une autre d'une orgueilleuse beauté. De ces deux femmes, la seconde est la préférée de leur commun mari, à qui la dédaignée masse les pieds, pendant qu'il repose auprès de sa rivale.

Les deux jeunes gens ont l'imprudence de descendre de l'arbre pour demander à la femme qu'ils voient faire ce massage, ce que sont ces « êtres immortels ». Alors la favorite, qui ne dort pas, prise d'une soudaine passion pour l'un des deux frères, lui fait des propositions que le jeune homme repousse avec indignation. Pour le rassurer, elle lui montre les cent bagues que nous avons connues par les *Mille et une Nuits ;* mais le jeune homme ne se laisse pas séduire. Furieuse, la femme réveille son mari et accuse le jeune homme d'avoir voulu lui faire violence. Le mari tire son sabre ; mais l'autre femme se jette à ses pieds et lui raconte ce qui s'est passé, ce jour-là et précédemment : les cent bagues confirmeront la vérité de ce qu'elle se décide enfin à révéler pour sauver un innocent. Quant à sa véracité, à elle, elle va en donner une preuve. Et aussitôt, jetant sur l'arbre un coup d'œil irrité, elle le réduit en cendres ; puis, d'un regard apaisé, elle le fait revivre, plus beau et verdoyant que jamais (1).

Le génie des eaux rend alors justice à sa vertueuse femme ; quant à l'autre, il la chasse, après lui avoir coupé le nez et enlevé les cent bagues (2).

Évidemment ce second conte du recueil de Somadeva porte, comme le premier, et bien davantage encore, la trace de remaniements : dans les deux cas, des littérateurs hindous, à des époques inconnues, ont voulu adapter à un dessein *moralisant* un vieux conte qui, à l'origine, devait être à peu près celui dont a été formée la

(1) Ceci est un exemple de la puissance souveraine que les idées hindoues prêtent à l'affirmation véridique solennelle : « Si je dis vrai, que telle chose arrive ! »

(2) Les deux contes mis en sanscrit au XIe siècle par Somadeva existaient-ils déjà dans le recueil primitif en langue vulgaire (prâkrit), dans cette *Brihatkathâ* de Gounâdhya, qu'ont connue au VIe et au VIIe siècle de notre ère, les écrivains indiens Soubandhou, Bâna, Dandin, et qui passait pour un chef-d'œuvre ? Ou bien Somadeva, avec la liberté des arrangeurs orientaux, les aurait-il ajoutés au recueil original, après les avoir pris dans la tradition indienne, orale ou écrite ? Tout ce qu'on peut affirmer, c'est que le conte que nous avons donné en second lieu se trouve, nous dit notre excellent ami, M. A. Barth, membre de l'Institut, dans un autre arrangement, non encore traduit en une langue européenne, de cette même *Brihatkathâ*, arrangement fait aussi au XIe siècle, un peu avant celui de Somadeva, par un autre Cachemirien, nommé Kshemendra, sous le titre de *Brihatkathâmanjari*, c'est-à-dire la « Poignée », le « Bouquet », l' « Eclogue de la Grande Histoire » (Livre XVI, correspondant au Livre X de Somadeva). L'autre conte, qui est un *doublet*, a été probablement supprimé systématiquement par Kshemendra, qui a beaucoup écourté son livre XVI. — Ni l'un ni l'autre des deux contes ne figure dans une recension, non point prâkrite, mais sanscrite, de la *Brihatkathâ*, récemment découverte dans le Népâl : nous tenons ce renseignement d'une bienveillante communication de M. Félix Lacôte, qui prépare actuellement la publication de cette recension.

La seule conclusion à poser, pour le moment, c'est donc qu'une forme de notre thème existait certainement dans la *Brihatkathâ* en langue prâkrite qui avait cours, au XIe siècle, dans le pays de Cachemire.

seconde partie du prologue des *Mille et une Nuits* et qui, selon toute probabilité, est arrivé chez les Arabes par la voie habituelle, c'est-à-dire par l'intermédiaire des Persans.

La littérature persane a conservé une variante de ce conte primitif dans son livre déjà cité, le *Touti-Nameh* (le « Livre du Perroquet »), adaptation du recueil indien la *Çouka-saptati* (les « Soixante-dix [Récits] du Perroquet ») (1) :

En traversant un désert, un homme voit arriver un éléphant avec une litière sur le dos. Effrayé, il grimpe sur un arbre. L'éléphant marche vers l'arbre, dépose la litière dessous et s'en va brouter. L'homme, apercevant dans la litière une belle femme, descend de l'arbre, et la femme peut faire un nœud de plus à une cordelette déjà nouée cent fois. Elle explique à l'homme que son mari est un magicien, qui s'est changé en éléphant et qui va de place en place, toujours avec sa litière sur le dos. Et voilà comme lui réussit sa jalouse surveillance !

Ici, un magicien tient la place du « dieu-serpent » ou du « génie des eaux ». Cet *affaiblissement* du personnage surhumain primitif avait déjà, très probablement, eu lieu, dans l'Inde même, avant l'exportation de cette variante vers la Perse : nous pouvons, en effet, citer un passage d'un conte oral de l'Inde du Nord (du Kamâon, région de l'Himalaya), dans lequel un *fakir* fait sortir de ses cheveux nattés une petite boîte et en tire deux femmes d'une grande beauté. (Le reste de ce conte très altéré ne se rapporte pas à notre sujet) (2).

Le magicien de la version persane correspond bien au fakir (magicien, lui aussi) des Kamâoniens.

* * *

Une forme très particulière de ce même thème se rencontre dans un document indien, dont l'âge ne peut être précisé, mais qui certainement est très ancien, dans un des 550 récits des aventures du Bouddha en ses innombrables existences successives, récits dont la réunion compose le livre canonique des *Djâtakas* (3). Le conte dont

(1) *Touti Nameh. Eine Sammlung Persischer Mærchen von Nechschebi. Deutsche Uebersetzung von* C. J. L. Iken (Stuttgart, 1822), p. 31. — W. Pertsch : *Ueber Nachschabi's Papagaienbuch*, dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenlændischen Gesellschaft* de 1867 (vol. XXI), p. 518.

(2) Minaef : *Indiiskia Skaski y Legendy* (Saint-Pétersbourg, 1877), n° 34. La traduction de ce conte et des autres contes du recueil, tous publiés en russe, nous a été dictée jadis par le savant et regretté P. Martinov, S. J,

(3) Voir sur les *Djâtakas*, plus haut, une des notes du § 1. — Un monument de l'Inde, que l'on date sans hésitation des environs de l'an 200 avant l'ère chrétienne, le *stoupa* (monument commémoratif) de Barhout, au sud d'Allahabad, est décoré de bas-reliefs, dont les sujets sont pris dans les *Djâtakas*, et les sculpteurs ont plus

nous allons donner le résumé (1), se racontait très probablement dans l'Inde longtemps avant que les Bouddhistes l'aient remanié et marqué, avec tant d'autres vieux contes indiens, d'un signe religieux tout extérieur :

Le Bodhisattva (2) mène une vie d'ascète dans l'Himalaya. A peu de distance de sa hutte vit un *asoura* (être malfaisant, sorte d'ogre) qui, de temps en temps, vient visiter le « Grand Etre » et écouter la Loi ; après quoi il retourne se mettre en embuscade dans la forêt pour capturer des hommes et les manger. C'est ainsi qu'une noble et belle dame est enlevée par cet asoura, qui l'emporte dans sa caverne et en fait sa femme. Il la nourrit et la pare de son mieux et, pour la bien garder, il la met dans une boîte, qu'il avale.

Un jour qu'il veut se baigner, il tire la dame de sa boîte et lui dit de respirer un peu le grand air pendant qu'il prendra son bain. Peu après, un *vidhyâdhara* (sorte de sylphe), nommé « fils de Vâyou », passe par là, volant à travers les airs, une épée à son côté. La dame l'aperçoit et lui fait signe de descendre. Quand il a mis pied à terre, elle le fait entrer dans la boîte, puis elle y entre elle-même, en le couvrant de ses vêtements. L'asoura, de retour, ferme la boîte sans défiance, l'avale et s'en va saluer son ami l'ascète, lequel, avec sa perspicacité surhumaine, dit en le voyant : « D'où venez-vous, amis ? Salut à tous les trois ! » L'asoura s'étonne de cette salutation. Alors le Bodhisattva lui explique les choses, et l'asoura, effrayé à la pensée que le sylphe, avec son épée, pourra bien lui fendre le ventre pour s'échapper, rejette la boîte, l'ouvre, et le sylphe s'envole.

Et l'asoura fait cette réflexion finale : « J'ai eu beau la garder dans mon estomac, je n'ai pu m'assurer d'elle. Qui fera ce que je n'ai pu faire ? » Il la laisse donc aller et s'en retourne dans sa forêt.

Dans ce vieux conte indien, l'être surhumain ne porte pas sur sa tête, comme l'*ifrît* des *Mille et une Nuits*, la boîte dans laquelle il a enfermé sa captive ; il avale cette boîte pour la mieux garder. Ce trait étrange nous paraît être le trait originel, qui s'est affaibli dans le conte arabe.

Le même trait de la femme avalée s'était déjà rencontré dans les deux contes indiens de Somadeva, sous une forme plus primitive encore peut-être ; car ces deux contes donnent, sans aucune explication et comme toute naturelle, l'histoire du dieu-serpent ou du

d'une fois eu le soin de graver sur ces bas-reliefs l'indication du djâtaka auquel est emprunté le sujet représenté : *Uda-djâtaka*, *Bidâla-djâtaka*, etc. — Mais, si de ce fait on doit conclure que ces djâtakas particuliers existaient déjà deux ou trois siècles avant notre ère, on ne peut naturellement poser une affirmation aussi précise à l'égard de la masse des autres djâtakas et notamment à l'égard de celui que nous allons résumer. Toutefois, il y a là pour eux tous, ce nous semble, une forte présomption d'antiquité.

(1) *Djâtaka* n° 436 (volume III de la traduction anglaise citée § 1).

(2) Sur le sens de ce mot, voir § 1.

génie des eaux « tirant la femme de sa bouche ». Dans le djâtaka, la chose a pris une précision plus grande, nous dirons presque une certaine vraisemblance : avant de l'avaler, l'*asoura* met la dame dans ce qu'en pharmacie on appellerait une *capsule*. Du reste, dans ce même djâtaka, pour que l'asoura pût avaler, sans le soupçonner, le sylphe avec la dame, il fallait bien cette capsule enfermant les deux.

* * *

Notre djâtaka, sous une forme altérée, mais qui ne le rend pas méconnaissable, a pénétré dans l'Asie centrale, chez les Tarandji, petit peuple tatar, musulman de religion, qui, au cours du XVIIIe siècle, est venu de la Petite Boukharie (Kashgar, Yarkand, etc.) s'établir dans la vallée de l'Ili (rivière se jetant dans le lac Baïkal), vallée qui, actuellement est au pouvoir, partie des Chinois, partie des Russes (1).

Le fils d'un vizir a enfermé sa jeune femme dans une maison qu'il a fait bâtir « entre sept rivières ». Une vieille trouve moyen d'y introduire un jeune homme, caché dans une caisse où elle dit qu'elle a mis ses « vêtements mortuaires ». Le fils du vizir laisse passer la caisse sans faire de difficultés.

Un jour qu'il est à la chasse, il voit un *kalender* endormi (2), son sac auprès de lui. Et voilà que sort du lac une femme très belle, puis un jeune homme, et ,quelque temps après, l'un et l'autre rentrent dans le sac. Alors le fils du vizir se dit que les ruses des femmes sont infinies, et la lumière se fait pour lui au sujet de la caisse aux vêtements mortuaires. Il invite le kalender à venir avec lui dans sa maison entre les sept rivières, où il fait servir trois assiettes, l'une pour lui-même, une autre pour le kalender ; « la troisième, ajoute-t-il, pour l'homme qui est dans le sac ». Le kalender se récrie : il n'y a que sa femme dans le sac ! Mais il lui faut bien se rendre à l'évidence. Puis le fils du vizir force la vieille à lui apporter la caisse. La caisse est ouverte, et l'on y trouve un jeune homme.

Alors le fils du vizir fait au kalender des réflexions sur l'infidélité foncière des femmes et termine en lui disant : « Retirons-nous du monde et voyageons. » Et ils s'en vont de compagnie.

Dans ce conte oral, apporté dans l'Asie centrale par l'islamisme, l'*asoura* est devenu un kalender (comparer le *fakir* des Kamâoniens), comme le « dieu-serpent » ou le « génie des eaux » est devenu, dans le conte du *Touti-Nameh* persan, un magicien.

(1) W. Radloff : *Proben der Volkslitteratur der nördlichen türkischen Stæmme. VI. Theil* (Saint-Pétersbourg, 1886), pp. 187 seq.

(2) Les *kalenders* sont une sorte de religieux mendiants musulmans, qui vagabondent de-ci de-là, « recherchant la joie et le plaisir ». (Voir la note de Galland sur la XXXIe des *Mille et une Nuits*.)

Tout merveilleux ayant disparu, le sac du kalender, remplaçant la boîte de l'asoura, donne lieu à des invraisemblances vraiment par trop grandes.

* * *

Il est très curieux de constater qu'un certain chant épique de la Russie du Nord, une *byline*, rappelle à la fois, dans un de ses épisodes, le djâtaka de l'*Asoura* et les contes du Dieu-serpent, de l'*Ifrît*, etc. (1).

Le héros, Ilya de Murom, averti par son cheval de l'approche du géant Svyatogor, grimpe sur un chêne, d'où il voit arriver Svyatogor chevauchant, un coffre de cristal sur les épaules. Le géant tire du coffre une femme d'une merveilleuse beauté, qui lui prépare un somptueux repas ; puis il s'endort dans une tente sous le chêne. La femme, apercevant Ilya sur l'arbre, lui dit de descendre. Suit l'histoire bien connue.

Après quoi, la femme, désireuse sans doute d'avoir toujours Ilya auprès d'elle, le met dans une des vastes poches de son mari le géant. Quand Svyatogor est réveillé, il replace la femme dans le coffre, qu'il charge sur ses épaules, et remonte à cheval. Mais le cheval bronche, et, comme Svyatogor le frappe de sa cravache, il dit : « Les autres fois je portais le héros et la femme du héros ; maintenant je porte la femme du héros et deux héros : rien d'étonnant que je bronche. »

Svyatogor fouille dans ses poches et en tire Ilya. Explication ; exécution de la femme coupable ; pacte de fraternité conclu entre les deux héros.

On se souvient du : « Salut à tous les trois ! » du Bodhisattva. Les paroles du cheval, quand il proteste contre le coup de cravache, interviennent tout à fait de même façon dans des circonstances à peu près semblables.

Ainsi, cette forme indienne si spéciale que présente le djâtaka a émigré, comme l'autre forme (celle du dieu-serpent). Nous avions déjà vu émigrer aussi les trois variantes indiennes étudiées à propos de la première partie du prologue qui nous occupe.

* * *

Dans le premier conte indien de Somadeva résumé plus haut, trois

(1) Voir W. R. S. Ralston : *The Songs of the Russian People* (Londres, 1872), pp. 59 seq. — Cette *byline* fait partie de la collection de M. Rybnikoff, qui a recueilli 236 bylines (plus de 50.000 vers), à partir de l'année 1859, où il entendit chanter les premières dans le gouvernement d'Olonetz, près du lac Onéga. Ce recueil (quatre volumes) a été publié à Moscou, de 1861 à 1867.

spectateurs assistent, du haut d'un arbre, à l'aventure de la femme du « dieu-serpent », et tous les trois ont eu la même infortune conjugale que Shahriar et Shahzeman. Mais, s'ils voyagent ensemble, c'est le hasard qui les a réunis, et ils ne se sont pas mis en route de compagnie « pour voir s'ils trouveront quelqu'un à qui même chose soit arrivée qu'à eux-mêmes ».

Dans un djâtaka, nous allons rencontrer un semblable voyage... d'instruction ; ce qui relie encore davantage à l'Inde la seconde partie du prologue des *Mille et une Nuits*.

Le conte que nous avons à citer fait partie du djâtaka n° 536, assemblage d'histoires tendant à motiver des bordées d'invectives frénétiques contre « la femme », cause de tout le mal aux yeux du monachisme bouddhique. Notre histoire est la sixième (1) :

Le roi Kandari, de Bénarès, découvre que la reine Kinnarâ le trahit et, qui plus est, avec un misérable et dégoûtant estropié. Il dit à Pantchâlatchanda, son *pourohita* (sorte de chapelain), « homme plein de sagesse », de faire couper la tête à la coupable ; mais Pantchâlatchanda lui conseille de ne pas se fâcher si fort : toutes les femmes sont vicieuses et trompeuses. « Si vous voulez vous en convaincre, je vous le montrerai. Déguisons-nous et parcourons le pays. »

A peine ont-ils fait une lieue, qu'ils rencontrent un cortège nuptial, conduisant à son mari une jeune fiancée. Le *pourohita* dit au roi qu'il ne tient qu'a celui-ci de faire que la jeune fille « se conduise mal avec lui ». En effet, le *pourohita* tend un piège à la malheureuse (il obtient du beau-père, chef de l'escorte, que la fiancée entre, pour assister, prétend-il, une femme en couches, dans une tente où est caché le roi), et elle succombe.

Après avoir traversé toute l'Inde et s'être convaincus de toute façon de la « perversité naturelle » des femmes, les deux vertueux personnages rentrent à Bénarès, et le roi chasse sa femme, au lieu de la tuer.

Un détail de ce djâtaka semblerait presque un souvenir des fameuses « cent bagues ». Quand la jeune fiancée sort de la tente, le roi lui fait présent de sa bague à sceller. Mais le pourohita ne veut pas la lui laisser : il va trouver le chef de l'escorte et réclame la bague comme ayant été dérobée à la prétendue femme en couches. « En la remettant au pourohita, dit le djâtaka, la jeune fille lui griffa la main en lui disant : « Tiens ! la voilà, canaille ! »

C'est le vrai mot de la fin (2).

(1) Vol. V de la traduction anglaise, pp. 234-236.

(2) Notons que le *pourohita*, ce singulier professeur de morale, n'est autre que le Pouddha lui-même. — Les indianistes nous disent qu'il ne faut pas mettre en cause ici la morale bouddhique, et que, dans leur campagne contre les femmes, les rédacteurs des divers contes composant ce djâtaka n° 536 font flèche de tout bois, même de vieux contes très scabreux. Sans vouloir rien contester, nous nous bornerons à constater l'absence complète de suceptibilité morale, de sens du *quod decet*,

* * *

Le répertoire des contes asiatico-européens présente un autre type de ce qu'on pourrait appeler le *voyage d'expérience*, une sorte de parodie du voyage des *Mille et une Nuits*. De même que Shahriar part avec son frère à la recherche d'un compagnon d'infortune, de même un nouveau marié s'en va de chez lui en déclarant qu'il ne reviendra que s'il trouve quelque part des gens aussi bêtes que sa femme et ses beaux-parents ; il en trouve presque aussitôt et retourne à la maison.

Ce thème est développé dans bon nombre de contes, d'un bout à l'autre de l'Europe (1), et aussi, — ce qui est important, — dans un conte qui a été apporté par les musulmans dans l'Asie centrale chez les Tarandji, ce petit peuple tatar dont nous avons résumé ci-dessus un autre conte de même famille qu'un des djâtakas cités (2). Et l'on peut établir que les musulmans ont été, dans certaines parties de l'Asie centrale et dans la Sibérie, comme dans l'Arabie ou dans les pays barbaresques, les propagateurs d'une quantité de contes originaires de l'Inde.

* * *

Arrivé à cet endroit de notre travail, nous ne pouvons que renou-

chez le moine bouddhique qui, en insérant dans son djâtaka un conte ramassé n'importe où, n'a pas compris quelle *impropriety* c'était d'y faire figurer le Bouddha sous les traits d'un personnage absolument scandaleux. — Certainement, les prédicateurs du moyen âge adaptaient parfois à leurs sermons, en vue d'en tirer une *moralisatio*, des histoires assez peu édifiantes en elles-mêmes. Peut-être, au besoin, auraient-ils raconté un fabliau de ce genre, en lui donnant une interprétation mystique à la façon des *Gesta Romanorum* ; mais jamais il ne leur serait venu à l'esprit d'y faire jouer à un saint (et le Bouddha, constamment appelé, dans les djâtakas, le « Béni », le « Grand Etre », est plus qu'un saint) le rôle de conseiller d'immoralité et de corrupteur de filles.

Notons, à propos de *moralisationes*, qu'en dehors de l'Inde, on a fait de l'histoire des cent bagues une *moralité*. Dans un conte en langue syriaque moderne (dialecte fellichi), qui a été recueilli en Mésopotamie près de Mossoul, chez des chrétiens, le roi Salomon rencontre une très belle jeune fille et, séduit par ses charmes, il la fait monter derrière lui sur son cheval pour l'emmener dans son palais ; mais, bientôt, se retournant, il la trouve moins belle que d'abord ; puis il voit qu'elle est hideuse. Alors, il la renvoie en lui redemandant sa bague, qu'il lui a donnée ; mais il ne peut reconnaître cette bague au milieu d'une poignée d'autres bagues semblables. Et la jeune fille lui dit : « Je suis le Monde. Autant de Salomons que tu vois ici de bagues sont déjà venus vers moi et repartis ». (*Skizze des Fellichi-Dialekts von Mosul*, von E. Sachau, dans *Abhandlungen der Academie zu Berlin (Philos. u. histor.)*, année 1892, p. 68).

(1) Voir Reinhold Koehler : *Kleinere Schriften zur Mærchenforschung* (Weimar, 1898), t. I, pp. 81, 217-218, 266.

(2) W. Radloff., *op. cit.*, p. 257.

veler, au sujet de la seconde partie du prologue des *Mille et une Nuits*, la triple constatation que nous avons faite au sujet de la première partie : existence d'un thème indien avec variantes, dont l'une est, avec tel détail plus primitif, notre seconde partie ; — émigration de ces variantes vers le monde musulman et même vers l'Europe (byline russe) ; — absence de la moindre trace d'une « légende perse ».

§ 3 de la Section préliminaire

Les deux premières parties du prologue des *Mille et une Nuits* en Europe.

Nous sommes revenu brièvement, il y a un instant, sur ce chant épique russe qui rappelle d'une manière si intéressante le djâtaka de l'*Asoura*.

Il est instructif de noter que, bien avant toute traduction des *Mille et une Nuits* en langue européenne (la traduction de Galland, la première de toutes, a paru de 1704 à 1717), le prologue du recueil arabe (moins le cadre proprement dit) avait pénétré en Europe, où il avait été fixé par écrit. Du reste, le prologue des *Cent Nuits* y avait pénétré aussi.

Au XVIe siècle (1516), l'Arioste donnait, dans la première partie de son trop fameux conte de *Joconde*, un récit analogue à celui des *Cent Nuits ;* — au XIVe ou XVe siècle, le Lucquois Giovanni Sercambi (né en 1347, mort en 1424) avait inséré, dans un ouvrage resté manuscrit jusqu'à ces derniers temps, un conte apparenté aux *Mille et une Nuits* (1).

* * *

Dans l'Arioste (28e chant de l'*Orlando Furioso*), comme dans les *Cent Nuits*, comme dans le vieux conte indien traduit en chinois au IIIe siècle, un roi, — qui est ici le très historique Astolphe, roi des Lombards, — est fier de sa beauté plus que de toute sa puissance ; il demande, un jour, à un certain *cavaliere* romain, Fauste Latini, s'il a jamais vu un homme aussi beau que lui. Fauste lui répond que, dans le monde entier, le roi n'aurait pas son pareil, s'il n'y avait à Rome un jeune homme, frère du *cavaliere* lui-même et nommé Joconde. Le roi dit à Fauste de le lui amener. — De même que le

(1) Nous avons trouvé, pour cette partie de notre travail, de précieux renseignements dans le livre de M. Pio Rajna : *Le Fonti dell' Orlando Furioso*. 2la ed. (Florence, 1900), pp. 436 seq.

jeune homme des *Cents Nuits* retourne chez lui pour aller chercher son amulette oubliée, Joconde, à peine en route pour Pavie, la capitale du royaume lombard, rebrousse chemin pour prendre un petit reliquaire que lui a donné sa femme. — Comme dans les *Cent Nuits*, comme dans le conte sino-indien, la beauté de Joconde disparaît sous l'impression de son chagrin marital, et elle reparaît quand il a vu que le roi Astolphe est plus malheureux que lui.

Dans Sercambi (1), le nom du roi, Manfred, roi des Deux-Siciles, a été, comme l'Astolphe de l'Arioste, emprunté à l'histoire d'Italie ; mais, ce qui est singulier, c'est qu'un Astolphe, nullement roi, mais simple *cavaliere*, joue dans Sercambi le rôle de Joconde. Les récits des deux écrivains italiens sont, d'ailleurs, parfaitement distincts l'un de l'autre, et ce qui les sépare bien nettement, c'est que le trait si caractéristique, si primitif, du jeune homme le plus beau du monde, dont la beauté disparaît et reparaît, ne se rencontre pas chez Sercambi où le *cavaliere* Astolphe tombe simplement dans une mélancolie profonde (2).

Ce qui est particulier à Sercambi, c'est ceci : après que le roi Manfred a connu, en interrogeant Astolphe sur la disparition de sa mélancolie et en se mettant ensuite lui-même aux aguets, la trahison de la reine, il propose à Astolphe d'aller courir le monde avec lui jusqu'à ce qu'ils voient bien clairement qu'il faut retourner à la maison. Ici, la ressemblance avec la seconde partie du prologue des *Mille et une Nuits* va devenir évidente :

Un jour, près de Lucques, les deux compagnons se reposent dans un endroit où il y a de l'eau (car on est en été) ; ils voient venir un homme — un bourgeois de Sienne en voyage — chargé d'une grande et pesante caisse ; ils se cachent dans un bosquet. L'homme ouvre la caisse, et il en sort une belle jeune femme. Ils mangent et boivent ensemble ; puis l'homme s'étend sur l'herbe, la tête sur les genoux de la femme, et s'endort. — Suit l'histoire connue, où finalement le roi donne à la femme une riche bague, qui rappelle les cent bagues enfilées des contes orientaux.

(1) *Novelle inedite di Giovanni Sercambi* (Turin, 1889), n° 84. — Pio Rajna : *Le Fonti...*, pp. 443 seq.

(2) Nous ne comprenons pas comment Benfey, ce Maître, a pu dire, dans son Introduction au *Pantchatantra* (Leipzig, 1849, p. 460), que le conte de *Joconde* est une « *imitation (Nachahmung)* du cadre des *Mille et une Nuits* ». Avant lui, il est vrai, l'arabisant Michele Amari, dans la Préface à sa traduction du *Solwan el Mota'*, d'Ibn Zafer (Florence, 1851, p. LXII), trouvait, au sujet de cette « aventure », que le mot « imitée » n'était pas assez fort et qu'il fallait dire « copiée » *(copiata)*. Ici encore, c'est Guillaume Schlegel qui a vu clair quand, dans son *Essai* cité plus haut, il dit (p. 529) que l'Arioste « devait probablement ce conte satirique contre la vertu des femmes... à quelque ancien auteur de fabliaux », transmetteur inconscient des fictions orientales.

D'un autre côté, nous croyons qu'aujourd'hui, Guillaume Schlegel ne prendrait

On voit qu'ici le récit primitif, l'histoire de l'*ifrît* ou quelque histoire analogue, a été complètement *prosaïcisé*, et, par là même, il a perdu cette vraisemblance relative que lui donnait, en Orient, l'emploi du merveilleux.

* * *

Un conte oral, recueilli en Hongrie, est peut-être plus intéressant encore que les deux contes italiens ; car il contient, *réunies*, l'introduction de l'Arioste et la seconde partie de Sercambi, offrant ainsi une combinaison, — que certainement les Hongrois ont reçue toute faite, — du thème des *Cent Nuits* avec le thème des *Mille et une Nuits* (1) :

Un homme est si beau, qu'on promène son portrait dans tout le pays, et quiconque a vu ce portrait, en achète un pareil et le met dans un cadre, « comme si c'était l'image de la Sainte Vierge ». La reine, ayant vu un de ces portraits, dit au roi qu'une telle beauté n'est pas possible ; alors le roi dépêche deux huissiers vers l'homme pour qu'ils le ramènent.

L'homme, très satisfait, se met en route avec les huissiers ; mais tout à coup il s'aperçoit qu'il a oublié son livre de prières, « sans lequel il ne voulait pas faire un pas en avant ; car il croyait que sa beauté lui avait été donnée par le Ciel, à condition qu'il récitât chaque jour les prières contenues dans ce livre ».

Ce qu'il voit en rentrant chez lui, le fait devenir du coup « jaune comme cire » ; aussi le roi le trouve-t-il très différent du portrait. L'homme demande alors à rester seul pendant trois jours dans une chambre isolée : au bout des trois jours, il sera redevenu beau. — Le roi lui fait donner une chambre ayant vue sur le jardin, et l'homme s'y tient, dans l'embrasure de la fenêtre, lisant et relisant sans cesse les prières de son livre. C'est de cette fenêtre que, le dernier des trois jours, il voit la reine allant trouver un nègre affreux à qui elle a donné rendez-vous dans un pavillon du jardin. Aussitôt l'homme se sent guéri de sa peine, et son teint redevient rose.

Mais ce qui a consolé l'un, navre l'autre, et le roi propose à l'homme de voyager avec lui par le monde entier pour que lui, le roi, y retrouve le calme.

Au cours de ce voyage, où ils ne rencontrent que trop de motifs de consolation, le roi et son compagnon voient, un jour, dans un champ, quatre bœufs attelés à une charrue ; mais ce n'est pas l'homme qui laboure, c'est la femme, pendant que son mari sue et souffle auprès d'elle, chargé d'une lourde caisse. Et, dans cette caisse, que le roi se fait ouvrir, malgré les protestations de la femme, est un gros gaillard, que le pauvre mari est obligé de porter.

pas la peine de discuter une autre opinion toute contraire à celle de Benfey et d'Amari, l'opinion exprimée, en 1806, par Caussin de Perceval dans la Préface de sa « Continuation des *Mille et une Nuits* » et qui incline à « soupçonner » l'auteur arabe d'avoir emprunté son prologue-cadre... à l'Arioste ! ! !

(1) *Revue des Traditions populaires*, t. IV (1889), pp. 44 sq.

Inutile de faire remarquer que, dans l'épisode final (l'épisode de la caisse), — bien plus altéré encore que chez Sercambi, — l'idée première a été tout à fait dénaturée, et que cette partie du conte est devenue absurde.

Quelle était sa forme originelle ? Nous ne pouvons nous empêcher, en l'examinant, de penser à l'épisode de plusieurs des contes précédemment cités, — très intelligible, cet épisode, dans son étrangeté, — où le mari porte aussi l'amant de sa femme, *mais sans le savoir et en ne croyant porter que la dame :* tel, l'*asoura* du djâtaka, avec sa caisse dans laquelle la captive a donné place au sylphe ; tel, le géant de la bylîne russe, ayant la caisse de cristal avec la femme sur les épaules et Ilya de Murom dans sa poche ; tel, le *kalender* du conte tatar de l'Asie centrale et son sac, dans lequel il croit n'avoir enfermé que sa femme.

Si l'épisode final du conte hongrois n'a plus de sens, en revanche, l'introduction est bien ingénieuse. On dirait que là le conte sino-indien, — ce vieil arrangement, probablement bouddhique, d'un conte primitif de l'Inde non encore retrouvé, — a été retouché par un conteur intelligent.

Dans cette hypothèse, le portrait du bel homme promené partout et montré comme curiosité, ce serait une modification très heureuse du trait des deux statues d'or, insuffisamment expliqué dans le conte sino-indien, et aussi du trait, beaucoup meilleur, de la statue qui, dans le djâtaka, est promenée aussi dans tout le pays.

L'histoire du « livre de prières », à la lecture duquel le bel homme croit attachée la conservation de sa beauté, ce serait une transformation, fort bien réussie, de ce passage niais du conte bouddhique dans lequel le jeune homme, croyant, sur la foi du messager, qu'il est appelé par le roi, « parce qu'il est un sage », retourne chez lui, « pour y prendre *les éléments essentiels de ses livres* ».

Si cette conjecture est exacte, il serait arrivé, de l'Inde, en Occident, et une bonne forme du thème primitif indien non encore gâté par les Bouddhistes ou autres (conte berbère-arabe, conte italien de l'Arioste), et une mauvaise forme de ce même thème, dans laquelle les altérations bouddhiques se reconnaissent sous d'habiles retouches (conte hongrois).

Assurément, ce n'est pas chez les paysans hongrois que les retouches ont été faites ; elles ont été faites en Orient : la Hongrie est toute voisine des pays musulmans, et elle a été occupée plus d'un siècle par les Turcs. Le *nègre*, qui figure dans le conte hongrois

et qui correspond à l'*esclave noir* classique des contes arabes, est une marque d'origine.

§ 4 de la Section préliminaire

Le cadre proprement dit des *Mille et une Nuits*. — La grande fabrique indienne de cadres. — Troisième constatation quant à la thèse de M. De Goeje.

Au xe siècle de notre ère, deux écrivains arabes ont parlé des *Mille et une Nuits*, qu'ils disent, l'un et l'autre, avoir été traduites du persan, — entendons-nous bien : non point d'antiques légendes de la Perse, mais d'un recueil de contes faits pour amuser.

Rien, certes, de moins surprenant, pour quiconque a étudié ces questions, que cette origine *immédiate* attribuée aux *Mille et une Nuits*, et nous aurons la filiation historique complète, si nous ajoutons que le recueil persan lui-même était certainement issu d'un ouvrage indien, tout comme tel autre recueil persan, traduit lui aussi en arabe et dont la provenance indienne est établie d'une manière indiscutable.

Rappelons ce fait célèbre.

Sous le règne d'un roi de Perse de la dynastie des Sassanides, Khosrou Anoushirvan (Chosroës le Grand), c'est-à-dire entre l'an 531 et l'an 579 de notre ère, le fameux recueil indien de fables et de contes, le *Pantchatantra*, est rapporté de l'Inde en Perse par Barzoûyeh, le médecin du roi, et traduit dans la langue de la cour, le *pehlvi*, sous le titre de *Kalilag et Damnag*. — Sous le règne du khalife Al-Mansour (754-775), Abdallah ibn Almokaffa, mort en 760, traduit la version pehlvie en arabe, sous le titre de *Kalîlah et Dimnah* (1).

Il s'est passé sans aucun doute quelque chose d'analogue quant au prototype persan des *Mille et une Nuits*.

* * *

Nous allons examiner ce que les deux auteurs arabes nous apprennent au sujet du cadre du recueil persan, aujourd'hui disparu (2).

(1) Voir là-dessus l'Introduction de Benfey au *Pantschatantra* (Leipzig, 1859), § 3, p. 6, et § 13, et aussi Max Müller : *Chips from a German Workshop*, vol. IV (Londres, 1875), pp. 158 seq., et p. 171.

(2) C'est l'orientaliste autrichien J. de Hammer-Purgstall qui passe pour avoir découvert ces deux témoignages et qui les a fait connaître dans les écrits suivants : *Sur l'Origine des Mille et une Nuits* (*Journal Asiatique*, année 1827, I, p. 253 seq.) ; — *Note sur l'origine persane des Mille et une Nuits* (*Journal Asiatique*, 1839, II

Voici d'abord ce qu'écrivait, en 943, Maçoudi, dans le 68e chapitre de sa célèbre compilation historique intitulée, à l'orientale, *Les Prairies d'or et les Mines de pierres précieuses*, à propos de livres de fictions, traduits en arabe « du persan, de l'indien [d'après d'autres manuscrits, du pehlvi] et du grec » (1).

A cette catégorie d'ouvrages appartient le livre intitulé en persan *Hézâr Efzâneh*, « Les Mille Contes » ; ce livre est connu dans le public (arabe) sous le nom de *Mille et une Nuits* [d'après d'autres manuscrits, *Mille Nuits*]. C'est l'histoire d'un roi et de son vizir, de la fille du vizir et d'une esclave, lesquelles sont nommées Shîrzâd et Dînârzâd.

Cinquante ans environ plus tard, en 987, Mohammed ibn Ishâk en-Nadîm, l'auteur de la grande bibliographie arabe, le *Kitâb el-Fihrist*, « Le Livre du Catalogue », écrivait ceci (8e Traité) (2) :

Les premiers qui mirent par écrit des contes pour en faire des livres et qui firent raconter certaines de ces histoires par des animaux sans raison, furent les anciens Perses. Les rois Arsacides de la troisième dynastie [de 255 avant l'ère chrétienne à 226 après] y en ajoutèrent d'autres et, aux jours des Sassanides [quatrième et dernière dynastie, de 226 à 652], on développa encore cette littérature. Les Arabes la traduisirent en arabe, et les littérateurs et beaux esprits la polirent et embellirent et aussi l'imitèrent.

Le premier livre de ce genre portait en persan le titre de *Hézâr Efzâneh*, « Les Mille Contes ». Le sujet en est celui-ci : Un de leurs rois (des Perses) avait coutume, quand il avait épousé une femme et passé une nuit avec elle, de la faire exécuter le lendemain matin. Il se trouva qu'il épousa une fille de roi, nommée Shahrâzâd, intelligente et instruite, qui, pendant qu'elle reposait près de lui, se mit à lui raconter des contes. Et elle eut soin, à la fin de la nuit, d'arrêter son histoire à un point intéressant, ce qui pouvait porter le roi à la laisser en vie et à lui demander, la nuit suivante, la fin de l'histoire. Mille nuits se passèrent ainsi, jusqu'à ce que la reine eut de son mari un enfant ; elle dit alors au roi quel stratagème elle avait employé. Le roi admira son esprit et la prit si fort en affection qu'il lui accorda la vie. Ce roi avait une *kahramâné* (duègne, nourrice ; d'autres traduisent : intendante), nommé Dînâzâd qui vint en aide à la reine dans l'exécution de son stratagème.

Nous ne nous arrêterons pas sur cette affirmation toute gratuite du *Fihrist*, que les Perses auraient été les premiers à faire des recueils de contes ; nous avons à envisager ici une question autrement sérieuse et qui, croyons-nous, n'a jamais été même posée.

p. 171 seq.). Mais le premier de ces textes avait déjà été publié (peu exactement) par Langlès dès 1814 (Voir Guillaume Schlegel, *op. cit.*, p. 530-531).

(1) Nous citons d'après la traduction de feu M. Barbier de Meynard (t. IV, 1865, pp. 89-90) et d'après la traduction de M. Henning (à la fin de la traduction allemande *des Mille et une Nuits*, déjà citée : XXIVe partie, p. 208).

(2) Nous citons d'après M. Henning, *op. cit.*, p. 212-214.

Si l'on rapproche du texte de Maçoudi le texte de Mohammed ibn Ishâk, il semblerait qu'il y ait contradiction entre ce que les deux écrivains arabes rapportent au sujet du cadre du livre persan des *Mille Contes*.

D'après Maçoudi, les personnages du cadre des *Mille Contes* sont : un roi et son vizir, la fille du vizir, nommée Shîrzâd, et une femme esclave, nommée Dînârzâd.

D'après Mohammed ibn Ishâk, ces personnages sont : un roi, une « fille de roi », nommée Shahrâzâd, et l'intendante du palais, nommée Dînâzâd. Point de vizir, ni de fille de vizir.

Nous croyons que cette contradiction apparente s'explique facilement, si l'on admet deux recensions du livre persan : Maçoudi aurait eu l'une sous les yeux, et Mohammed ibn Ishâk, l'autre. Ce qui confirme cette hypothèse, c'est que le cadre des *Mille et une Nuits* correspond bien, quant aux personnages, au cadre persan qu'indique Maçoudi (sauf la substitution d'une sœur de Shîrzâd à la femme esclave), tandis que le cadre du *Kitâb ech-Chelh'a* berbère, reproduction de celui du recueil arabe les *Cent Nuits*, correspond (sauf la même substitution que dans les *Mille et une Nuits*) au cadre persan décrit par Mohammed ibn Ishâk.

Nous avons résumé plus haut (§ 1) le prologue du recueil berbéro-arabe ; voici son cadre, que nous reproduisons tel quel (1) :

Un jour, le prince (qui tuait toutes les femmes qu'il épousait) se prépara à épouser la fille d'un roi et la demanda à son père. Celui-ci lui dit : « Elle est à toi, mais à une condition. — Laquelle ? — C'est qu'elle sera accompagnée de sa jeune sœur. — J'accepte la condition que tu indiques », répondit le roi, et il s'occupa de célébrer son mariage. Puis il fit partir sa femme et la sœur de celle-ci : le nom de la sœur était Dzou'liézal ; l'autre était appelée Zâd'Chehar [Cheharzâd]. Lorsqu'elles furent en route, la première dit à l'autre : « Ma sœur ! — Plaît-il ? » dit Zâd'Chehar. — « Raconte au roi une histoire. » Elle commença ainsi : Etc.

Il est visible que ce passage du livre berbère est écourté et peu clair ; mais ce qui ne peut laisser de doute, c'est que ce cadre du *Kitâb ech-Chelh'a* correspond au cadre persan visé par le *Fihrist* : une fille de roi, pas de vizir ni de fille de vizir. Et cela suffit pour rendre tout au moins vraisemblable notre hypothèse des deux recensions du recueil persan des *Mille Contes*.

* * *

Le cadre proprement dit des *Mille et une Nuits* (première recen-

(1) *Loc. cit.*, p. 454.

sion persane) et aussi celui des *Cent Nuits* (seconde recension) font partie, nous allons le montrer, de ce qu'on pourrait appeler un assortiment de cadres du même genre, qui présentent un même dessin général, avec le même *motif*, se diversifiant dans les différents *modèles*, — cadres qui tous proviennent évidemment de la même fabrique.

On verra que cette fabrique est indienne.

* * *

Disons d'abord quel est, dans tous ces cadres, le motif caractéristique *constant*. C'est ceci : chercher à retarder le plus possible, dans l'espoir de l'empêcher finalement, la réalisation d'un événement redouté, et la retarder *par le moyen d'histoires racontées*.

1

Un premier modèle, assez simple, c'est celui que présente un conte indien, qui a été tiré d'écrits *djaïnas* (1) par un indianiste allemand, M. Hermann Jacobi, professeur à l'Université de Bonn, et qu'un indianiste italien, M. P. E. Pavolini, professeur à l'*Istituto di Studi Superiori*, de Florence, a traduit en appelant l'attention sur la ressemblance de ce conte avec le cadre des *Mille et une Nuits* (2) :

Un roi, à qui une certaine jeune fille d'humble condition, très intelligente, a, un jour, adressé des paroles mordantes, qu'il a prises en bonne part, charmé de son esprit et de sa beauté, l'épouse. Il a déjà plusieurs femmes, et il les appelle auprès de lui, chacune à son tour.

Le jour auquel a été fixé le tour de la nouvelle femme, celle-ci se rend chez le roi, suivie d'une servante, à qui elle a dit d'avance : « Quand le roi reposera, tu me demanderas un conte, de façon qu'il t'entende. » La servante se conforme à ces instructions ; elle demande un conte, mais la reine lui répond qu'il faut attendre que le roi soit endormi. Le roi, curieux de savoir ce qu'elle va raconter, feint de dormir. Alors la reine commence à dire, non pas précisément un conte, mais une sorte d'énigme, que la servante ne peut comprendre et dont l'explication est remise au lendemain. — Le roi, dont la curiosité est excitée, rappelle le lendemain la nouvelle reine, et la même scène se reproduit. « Et ainsi, dit le récit hindou, elle sut, avec ses

(1) Voir supra (§ 2) une note sur la secte indienne des Djaïnas.

(2) Le texte du conte a été publié par M. Hermann Jacobi dans ses *Ausgewæhlte Erzæhlungen in Mâhârâshtri* (« Choix de Récits en langue mâhârâstrî »). Leipzig, 1886. Récit n° VII. — La traduction de M. Pavolini se trouve dans le *Giornale della Società Asiatica Italiana*, vol. XII (1899), pp. 160 seq.

merveilleux contes, captiver le roi, six mois durant. Pendant ce temps, le roi s'était fortement épris d'elle. »

Et il ne veut plus voir qu'elle, négligeant toutes ses autres femmes.

Nous avons bien là, avec certaines particularités, le *molif* constant de notre assortiment de cadres. En effet, si ce que redoute la reine du conte indien n'a pas le tragique des *Mille et une Nuits*, la perspective d'avoir à rentrer dans le rang, qu'on nous passe l'expression, n'en est pas moins très désagréable, et c'est cet événement que la reine parvient, *au moyen de ses contes et de ses énigmes*, à retarder d'abord et finalement à empêcher.

On aura remarqué que, dans l'exécution de son dessein, la jeune femme est secondée par sa servante, qu'elle a *stylée*, trait qui se reproduit, on l'a vu, dans la première recension des *Mille Contes* persans et (un peu modifié) dans les *Mille et une Nuits* où la femme esclave est remplacée par la *sœur* de l'héroïne.

Le trait de l'*esclave*, que nous retrouverons dans un conte laotien (plus bas, 2), est certainement le trait original. Amener avec soi au palais une esclave, des services de laquelle on peut avoir besoin et qui, du reste, en Orient, ne compte pas, cela ne peut soulever aucune difficulté ; mais faire venir sa sœur, qui s'installera chez le roi, c'est autre chose.

* * *

Avant d'aller plus loin, il convient d'examiner si nous pouvons, au sujet de ce conte indien, arriver à connaître, approximativement, sinon l'époque de sa composition première, du moins l'époque de sa rédaction actuelle.

L'ouvrage dont cette historiette *(kathânaka)* a été extraite par M. Jacobi, est un commentaire sur un des écrits canoniques des Djaïnas, l'*Uttarâdhyayana Sûtra* (c'est-à-dire « Le Livre additionnel », « Le Livre supplémentaire »), rédigé en langue vulgaire, en *prâkrit*, comme toute la littérature canonique djaïna. Ce commentaire a pour auteur un certain Devendra Gani, qui vivait au commencement du XIIe siècle de notre ère, et il est en langue classique, en langue sanscrite, *à l'exception des historiettes, lesquelles sont en prâkrit.*

Vers la fin de l'historiette qui nous occupe ou plutôt d'une seconde partie s'y rattachant (1), Devendra interrompt le cours de la narration pour présenter une remarque philologique sur la cor-

(1) H. Jacobi (*op. cit.*), p. 55, ligne 9.

respondance d'un mot de ce texte prâkrit avec un mot sanscrit de même sens, et il ajoute : « Ces récits [les historiettes insérées « dans le commentaire] sont écrits (ici) *tels qu'ils ont été vus (ren-« contrés) dans les (ou dans des) anciens livres.* »

Le commentateur du XIIe siècle ne se donne donc nullement comme l'auteur, ni même comme le rédacteur du conte qui nous fournit cette intéressante forme de cadre : ce conte, il l'a trouvé dans les « anciens livres », et il l'a inséré *tel quel*, avec sa rédaction en prâkrit, dans le commentaire rédigé par lui-même en sanscrit.

Quels peuvent avoir été ces « anciens livres », dans lesquels Devendra a puisé ses récits ? Un des indianistes les mieux informés en tout ce qui touche les Djaïnas, M. Ernst Leumann, professeur à l'Université de Strasbourg, croit probable que ç'ait été quelqu'un des recueils prâkrits de contes qui ont existé dans l'Inde au commencement du moyen âge et qui ont disparu depuis. Mais l'expression de Devendra est si vague qu'il peut encore avoir puisé à d'autres sources.

Quant à l'âge de notre historiette, le dire de Devendra ne nous avance pas beaucoup ; car ses « anciens livres », de combien étaient-ils plus anciens que lui ?

Mais M. Leumann a fait, relativement à cette chronologie, une découverte bien autrement importante. Notre historiette se retrouve dans ce qu'il appelle la « tradition » d'un livre canonique djaïna (autre que celui qui a été commenté par Devendra), l'*Avaçyaka Sûtra* (« Le Livre obligatoire », c'est-à-dire traitant des observances obligatoires des religieux djaïnas), et l'on peut ainsi remonter jusqu'au Ve siècle de notre ère et peut-être plus loin.

Résumons les très instructives communications que M. Leumann a eu la bonté de nous faire à ce sujet (1).

La doctrine djaïna, primitivement transmise de vive voix, a été fixée par écrit, d'abord brièvement dans des espèces de sommaires prâkrits, mis en vers pour être plus facilement retenus et appelés *Niryukti*. Ensuite, dans le haut moyen âge, quand on commença à écrire cette doctrine dans toute sa teneur, en prose prâkrite, vinrent, vers le VIIe siècle, les commentaires, les *Cûrni* (prononcer *Tchoûrni*), toujours en prâkrit, auxquels se substituèrent plus tard les *Tikâ*, rédigés en sanscrit, moins les historiettes qui sont conservées dans la langue originelle, et, plus tard encore, les *Vritti*.

(1) Au Congrès des Orientalistes, tenu à Stockholm en 1889, M. Leumann avait annoncé sa découverte du « cadre des *Mille et une Nuits* » dans des écrits djaïnas (*Trübner's Record*, 1889, p. 151).

Or, quand quelque chose, une historiette, par exemple, se rencontre dans tous les commentaires *(Cûrni, Tikâ, Vrilli)* d'un livre canonique, on peut dire qu'elle appartient à la « tradition » de ce livre et qu'elle date au moins du VIIe siècle, les *Cûrni* ayant été rédigées à cette époque environ. Et c'est une date *minima*, car la tradition écrite a toujours été précédée d'une tradition orale, analogue pour le contenu, qui peut être beaucoup plus ancienne. Il existe, du reste, à ce sujet, une probabilité et même une certitude, quand le vieux sommaire versifié de la doctrine, la *Niryukti*, renferme une allusion à la chose, à l'historiette en question.

Eh bien, nous en avons déjà dit un mot, l'historiette djaïna qui met en scène un prototype de Shéhérazade, M. Leumann l'a retrouvée, — correspondant assez exactement à la reproduction de Devendra, — dans toute la « tradition » (*Cûrni*, etc.) qui se rattache au livre canonique djaïna l'*Avaçyaka*, et, de plus, il a constaté, dans une strophe de la *Niryukti* de ce livre (XIII, 12), une allusion à cette même historiette.

M. Leumann en conclut très logiquement qu'ainsi est assuré le fait de l'existence de cette historiette dans la « tradition » de l'*Avaçyaka*, à une époque assez reculée, « disons au VIe, au Ve ou au IVe siècle ».

Nous ajouterons, de notre côté, qu'avant d'entrer dans la tradition orale de l'*Avaçyaka*, notre historiette existait certainement (nous en avons des indices qu'il serait trop long d'énumérer ici) dans l'immense répertoire oral des contes de l'Inde. Ce qui nous reporte, pour l'époque de son invention, à une date bien autrement ancienne que le IVe siècle.

2

De la grande fabrique indienne vient encore le très curieux cadre d'un recueil de contes que les Siamois ont traduit du sanscrit ou du pâli, le *Nonthouk Pakaranam*.

Voici ce cadre, qui autrefois a été seulement indiqué par feu Adolf Bastian (1), et que M. E. Lorgeou, professeur de siamois à l'École des Langues Orientales vivantes, a pris obligeamment la peine de nous faire connaître d'une façon précise (2) :

(1) Dans la revue allemande *Orient und Occident*, t. III, livraison I (1867), p. 171, 176, et dans Ad. Bastian : *Geographische und ethnographische Bilder* (Jena, 1873), p. 270.

(2) Le titre du recueil siamois est tout indien. *Nonthouk Pakaranam*, « Les Fables

Le roi de Pâtalibout (Pâtalipoutra, dans l'Inde), nommé Aiçvarya-bhârâja (« Roi Splendeur de la Souveraineté »), se met, un jour, dans une furieuse colère contre les seigneurs de sa cour qui ont détourné les yeux de sa personne, pendant qu'il leur donnait audience ; il ordonne au « Grand Ministre de la Justice » de les faire saisir et de les mettre tous à mort. Le ministre ose plaider en faveur des coupables ; il représente au roi que, s'ils ont un moment détourné les yeux, c'était pour un motif de curiosité excusable ; ils n'ont pu s'empêcher de regarder un Brahmane qui se mariait ce jour même, mais sous une conjonction d'astres si complètement favorable que la femme qu'il a prise ne pouvait être comparée qu'à une déesse. Le roi consent à faire grâce : « Mais quoi ! dit-il, voici un simple brahmane qui épouse une déesse, et moi, qui suis le souverain, je ne puis trouver, parmi les seize mille femmes de mon harem, une seule qui possède les qualités requises pour être reine ! » Pour s'assurer les mêmes chances que le Brahmane, il veut qu'on lui amène chaque jour, pendant une année, une nouvelle épouse, et c'est le Grand Ministre de la Justice qui se chargera du soin d'y pourvoir : s'il y manque un jour, il sera mis à mort avec toute sa famille.

Le ministre exécute fidèlement l'ordre du roi ; mais un jour arrive où il lui est impossible de trouver aucune jeune fille dans les conditions exigées : d'une beauté sans défaut, noble et n'ayant pas plus de dix ans. Il rentre chez lui désespéré. Sa femme remarque sa tristesse, l'interroge et ne peut obtenir de réponse. Elle s'adresse alors à sa fille Nang Tantraï (1). « Va, lui dit-elle, trouver ton père, et tâche de savoir ce qu'il a. » Le ministre finit par révéler à l'enfant la situation terrible dans laquelle il se trouve (2). Elle lui propose alors de la présenter elle-même au roi. « Soit, lui dit-il, je serai hors d'affaire pour aujourd'hui, mais demain, mais les jours suivants !... — Laissez-moi faire, répond Nang Tantraï ; je saurai mettre un terme aux exigences du roi. » Le père objecte l'âge de l'enfant (elle n'a pas dix ans), et son inexpérience. Afin de le convaincre, elle lui raconte une histoire où l'on voit deux filles de son âge tirer d'embarras par leur adresse, l'une sa mère avec elle-même, l'autre son père.

Nang Tantraï est donc conduite au palais avec la solennité et la pompe ordinaires. Lorsque le roi est entré dans sa chambre à coucher, Nang Tantraï, qui attend au milieu des matrones, des dames de la cour et des servantes, leur propose de raconter des histoires pour éviter l'ennui et se

de Nonthouk », équivaut au sanscrit *Nandaka Prakarana*, au pâli *Nandakapparana*. (*Nontoukh* = *Nandaka* est le nom du personnage principal du plus long des récits du recueil, de ce « sage bœuf » qui joue un rôle dans le *Pantchatantra* indien). — Tous les récits du recueil siamois, nous écrit M. E. Lorgeou, sont traduits plus ou moins fidèlement du sanscrit ou du pâli : on le reconnaît non seulement à la nature des fables ou contes eux-mêmes, mais encore aux noms propres, qui sont tous empruntés à la langue sanscrite ; on le reconnaît aussi à un nombre extraordinaire d'expressions sanscrites conservées par le traducteur, enfin à des commencements de phrases en pâli cités avant le texte siamois, conformément à l'usage généralement suivi dans les traductions des livres bouddhiques.

(1) *Nang* (*néang* en cambodgien) : « Madame, Mademoiselle ».

(2) C'est évidemment par erreur que le rédacteur siamois dit plus haut que, si le ministre n'exécute pas l'ordre donné, il sera mis à mort avec *toute sa famille*. Le ministre, dans la suite du récit, ne paraît inquiet que pour sa propre vie.

tenir éveillées. Toutes se récusent, et elle est invitée à conter elle-même. Elle commence : le roi, charmé, l'écoute sans dire un mot ; mais, le lendemain matin, il déclare qu'il ne veut pas qu'on lui amène d'autre fille que Nang Tantraï, qui poursuivra indéfiniment la série de ses contes.

Dans ce conte indo-siamois, apparaît un élément tragique : non pas, comme dans les *Mille et une Nuits*, l'exécution successive de toutes les femmes que prend le roi (elles ne sont que congédiées), mais la menace, suspendue sur la tête du vizir, d'être mis à mort s'il ne fournit pas au roi le contingent voulu de jeunes filles. C'est cette menace que la fille du vizir réussit à conjurer par son talent de conteuse, en même temps qu'elle s'assure d'une manière permanente la dignité de reine.

Ici, croyons-nous, est venu se combiner avec ce qui est essentiellement notre thème, un autre thème indien, le thème de la fille avisée qui, voyant son père dans l'embarras, lui donne des conseils et le tire d'affaire (1).

* * *

Poussons encore plus loin vers l'Extrême-Orient. Nous allons retrouver le conte indo-siamois dans l'île de Java ; mais ce caillou roulé, il faut l'emploi de la méthode comparative pour en reconnaître la structure originelle.

A Java comme au Siam, le conte en question sert de cadre à un recueil de contes. Ce recueil javanais est intitulé *Tantri Kamandaka*, c'est-à-dire « Le Livre de Kamandaki ». — *Kamandaka* se rattache au nom propre sanscrit *Kâmandaki*, qui est le nom de l'auteur d'un *Nîtiçâstra* ou Traité de la politique, en vers sanscrits, ouvrage encore existant et maintenant publié. Ce traité enseigne *ex professo* ce que les deux célèbres recueils indiens de contes et fables, le *Pantchatantra* et l'*Hitopadeça* (qui sont aussi des *nîtiçâstras*), enseignent plutôt par l'exemple. — *Tantri* est le sanscrit *tantra*, « trame », métaphoriquement « livre », comme dans *Pantchatantra*, les « Cinq Livres ». Et, paraît-il, *tantra* a pris de bonne heure, en sanscrit, le sens de Traité sur la politique (2).

(1) Dans les livres indiens ou provenant de l'Inde que nous connaissons, c'est plutôt la *bru* d'un ministre qui joue ce rôle. Voir, dans la *Revue biblique* (janvier 1899) notre article *Le Livre de Tobie et l'Histoire du Sage Ahikar*, pp. 64, 65. — Dans certains livres également indiens, c'est une jeune femme qui souffle au ministre, son mari, la réponse à diverses questions embarrassantes (W. R. S. Ralston : *Tibetan Tales derived from Indian Sources*. Londres, 1906, pp. 162-165).

(2) Nous résumons ici les explications que M. A. Barth a eu l'amitié de nous donner sur ce *Tantri Kamandaka*.

La seconde partie du recueil javanais porte le titre de *Nandaka-prâkarana*, c'est-à-dire le titre général du recueil siamois, et présente le cadre du *Pantchatantra*.

Voilà déjà des marques de l'origine indienne du livre javanais ; il y en a d'autres encore. Ainsi, chaque récit se termine *par un vers sanscrit*, conservé dans la langue originelle, et l'on retrouve parfois de ces vers, soit dans le *Pantchatantra*, soit dans les *Indische Sprüche* (« Maximes indiennes »), publiés en 1863-1865 par Bœhtlingck.

Nous avons prié un savant hollandais des plus compétents, M. H. H. Juynboll, l'obligeance même, de bien vouloir compléter à notre profit les renseignements sommaires déjà donnés par lui, dans diverses publications, sur le cadre général du recueil javanais (1) et nous sommes arrivés aux résultats suivants :

Dans le recueil javanais, le roi s'appelle *Aiçvaryapâla*, nom sanscrit qui signifie « Protecteur de la Souveraineté » et qui fait très bien pendant au nom, également sanscrit, du roi du recueil siamois : *Aiçvaryabhâ-râja*, « Roi splendeur de la Souveraineté ». L'un et l'autre règnent dans l'Inde, à Pâtalipoutra.

Dans le javanais, le roi menait d'abord une vie très innocente, comme tous ses sujets. C'est seulement *après avoir vu un brahmane se marier* qu'il en vient à se livrer tout entier aux jouissances sensuelles et à conclure chaque soir un nouveau mariage. Cela dure jusqu'à ce que le *patih* (ministre) ne trouve plus de jeunes filles dans le royaume. Sa fille à lui, *dyah Tantri* (la *nang Tantraï* du siamois), le voyant sombre et préoccupé, s'offre à lui pour épouser le roi, et elle sait si bien captiver celui-ci par ses jolis contes, qu'il ne pense plus à changer de femme.

Certainement, le javanais, avec tout ce qu'il cite de pur sanscrit, ne vient pas du siamois ; mais ce que nous pouvons affirmer sans hésitation, c'est que l'un et l'autre viennent, peut-être par des recensions différentes, d'un même original indien. Seulement le siamois a parfaitement conservé le conte primitif : tout, dans le récit, y est bien motivé ; on s'explique l'*excentricité* du roi et l'effet que produit sur lui ce mariage du brahmane, *lequel mariage, dans les conjonctures où il a lieu, n'est pas un mariage ordinaire*. Dans le javanais, au contraire, où le mariage du brahmane paraît n'avoir rien d'ex-

(1) *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 7e *Volgr.*, II (1904), pp. 290 seq. — *Encyclopædie van Nederlandsch-Indië* (Leiden, s. d.), v° Tantri. — H. H. Juynboll : *Supplement op den Catalogus van de Javaansche en Madoeresche Handschriften der Leidsche Universiteits-Bibliotheek. Deel* I (Leiden, 1907), p. 240.

traordinaire, on ne s'explique pas que ce mariage quelconque fasse une si grande impression sur le roi, qu'il lui donne l'idée de se livrer tout entier aux jouissances sensuelles. Il y a certainement là une altération grave du conte primitif.

Une autre recension du *Tantri Kamadaka*, écrite en *kawi* (vieux javanais) et provenant de l'île de Bali ou Petite-Java (à l'est de la grande île, dont la sépare un détroit) (1), est altérée encore davantage. Plus la moindre mention du brahmane. C'est parce qu'il prend en dégoût sa vie réglée que le roi de Patali Naganton (2) veut épuiser les jouissances terrestres.

La suite du conte est la même que dans l'autre recension : le *patih*, menacé de disgrâce parce qu'il ne peut plus trouver pour son maître que des laiderons, bossues, boiteuses, etc., est également sauvé par sa fille *dyah Tantri*. — Dans ce conte, et probablement aussi dans l'autre, c'est dyah Tantri qui offre elle-même au roi de lui raconter « une petite histoire ».

* * *

Si nous retournons dans l'Indo-Chine, nous trouverons, au Laos, un conte, — toujours un conte-cadre, — dont un orientaliste distingué, M. Louis Finot, ancien Directeur de l'École française d'Extrême-Orient, a bien voulu nous communiquer la traduction et qui doit être classé dans ce groupe siamois-javanais, à côté des exemplaires altérés (3).

Comme dans le siamois, un roi qui, accompagné de ses grands et de ses conseillers, fait le tour de ses États, *voit passer un cortège nuptial*, et il est frappé de la beauté de la jeune mariée. C'est à la suite de cette rencontre que, — sans donner d'explications, comme dans le siamois, pour motiver sa volonté, — il ordonne à ses conseillers et à toute sa cour de lui amener chaque soir une jeune fille de bonne famille.

(1) *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-en Volkenkunde*, t. VIII (1858), pp. 150 seq.

(2) *Patali Naganton* est évidemment une corruption du sanscrit *Pâtali nagara*. *Nagara* signifie « ville ».

(3) Le conte laotien en question encadre une version d'une partie du *Pantchatantra* indien et a pour titre *Nang Mulla-Tantaï*. La traduction de ce livre, que M. Finot s'est chargé de publier dans le *Journal Asiatique* de 1909, a été faite, sur un manuscrit venant d'un bonze, par le docteur Brengues, médecin-major des colonies, mort en 1906.

La conteuse, la *nang Tanlraï* siamoise, la *dyah Tanlri* javanaise, s'appelle ici *nang Mulla Tanlaï*. — Notons qu'elle a sa servante près d'elle dans la chambre du roi, comme l'héroïne du conte djaïna ; et c'est à cette servante qu'elle offre de raconter des fables et des contes, sous prétexte de se tenir toutes les deux éveillées, pendant que le roi dort.

M. Finot fait, au sujet de ce nom de *Nang Mulla Tanlaï*, un rapprochement vraiment révélateur.

Laissons de côté *Nang* qui, en laotien, signifie « Madame, Mademoiselle », comme en siamois ; mais *Mulla Tanlaï* n'est autre (légèrement altéré) que le sanscrit *Mûla Tanlra*, c'est-à-dire « le *Tanlra* [le Livre] original, principal ».

S'il en est ainsi; — et l'interprétation de M. Finot paraît ne soulever aucune objection, — au Laos, comme au Siam et à Java, le titre de l'ouvrage est devenu nom propre de l'héroïne. On a pris le Pirée pour un homme, ou plutôt pour une femme.

3

Vient ici se placer, dans la série, le cadre des *Mille et une Nuits*.

Dans ce cadre (et aussi dans celui de la recension n° 1 du recueil persan disparu *Les Mille Contes*), le thème de la *Fille avisée* est combiné, comme dans le groupe que nous venons d'examiner, avec le thème simple. Car il n'est pas exact de dire que Shéhérazade se fait épouser par le roi dans le but principal de sauver de la férocité de celui-ci les jeunes filles exposées à en être les victimes : le motif déterminant au début, le *premier mobile* a été pour elle de sauver son père. Si le rédacteur des *Mille et une Nuits* ne le dit pas expressément, c'est qu'il a mal compris l'idée primitive : du reste, il met dans la bouche de Shéhérazade des paroles qui n'ont pas de sens : « Au nom de Dieu, — fait-il dire à Shéhérazade, — marie-« moi avec le roi : ou bien je resterai en vie, ou bien je serai une « rançon pour les filles des musulmans et *la cause de leur délivrance* « *de ses mains* (du roi). »... Feu E. W. Lane nous apprend (1) qu'en marge de ce passage le docte musulman Sheykh Mohammed 'Eyâd avait écrit, sur son manuscrit, cette remarque naïve : « Il semble-« rait qu'elle (Shéhérazade) avait trouvé un stratagème pour

(1) *The Thousand and One Nights. A new Translation by Edw. Will. Lane* (Londres, 1841), vol. I, p. 39.

« empêcher le roi de se marier de nouveau, s'il décidait de la tuer ; « autrement, *le simple fait qu'elle aurait été tuée n'aurait pas été un « moyen de sauver les autres jeunes filles.* » Cette dernière réflexion est parfaitement juste. Évidemment ce que Shéhérazade veut sauver, c'est son père, elle-même, et les « filles des musulmans » *par surcroît.*

Sauver chacun *de la mort;* car nous ne sommes plus chez un roi qui se contente de renvoyer chaque matin la femme épousée de la veille, — de la renvoyer « chez ses parents », afin de « ne pas trop augmenter le nombre des femmes dans le palais », dit une des recensions indo-javanaises. — Comme moyen d'éviter l'encombrement, Shahriar emploie le cimeterre.

Il est vrai que Shahriar, — et aussi son double des *Cent Nuits*, — n'est pas du tout dans le cas du roi indo-siamois : ce dernier n'a d'autre grief contre les femmes que de ne pas lui avoir donné la « déesse » souhaitée ; Shahriar, lui, veut se venger sur chaque nouvelle épouse de l'affront que lui a infligé la première et, en même temps, il veut couper court à tout recommencement de l'aventure. De là l'emploi de procédés qu'on a qualifiés de « musulmans ».

Musulmans, oui ; mais peut-être pas exclusivement musulmans : le roi du cadre des *Mille Contes* persans, le roi de Perse dont parle Mohammed ibn Ishâk, le bibliographe du *Fihrist* (*suprà*, § 4), tue chaque matin sa nouvelle femme, tout comme Shahriar, et le livre a été rédigé avant l'invasion des Arabes en Perse.

Malheureusement Mohammed ibn Ishâk ne nous dit pas ce qui a rendu ce roi de Perse si féroce. Un livre de l'Indo-Chine, — encore un livre du Laos, — n'en dit pas davantage au sujet d'un personnage similaire. Voici le cadre de ce livre, dont les noms propres montrent bien l'origine indienne (1).

Un roi change de femme chaque nuit, et chaque matin, il tue sa femme Il en a déjà tué un grand nombre, lorsque est appelée auprès de lui une princesse très intelligente. Elle prend bien garde de s'endormir et, au cours de la première veille (avant minuit), elle dit au roi : « Les rois ont d'ordinaire des ministres qui ne sont pas si méchants que le ministre du roi Vesammatita (2). Écoutez, ô roi. Ce prince avait une reine qu'on avait surnommée Panhcha Kalyâney, parce qu'elle était très jolie (3)... » Cela

(1) Adhémard Leclère, *Contes laotiens et contes cambodgiens* (Paris, 1903), pp. 159 seq.

(2) *Vessammatita*, nous dit M. A. Barth, paraît bien être le pâli *vesammatita* = sanscrit *vaishamyâtita*, « qui a surmonté (toutes) les difficultés ».

(3) *Panhcha Kalyâney* peut être indifféremment le sanscrit *pantchakalyâni* ou le pâli *pantchakalyani*. C'est un adjectif féminin devenu un nom propre : « qui possède cinq (ou les cinq) qualités, vertus, marques heureuses ».

dit, la princesse se tait. « Néang (Madame), pourquoi vous taisez-vous ? dit le roi. Continuez donc de me parler de néang Panhcha Kalyâney. »

La princesse raconte cette histoire, puis, à la demande du roi, encore une autre. Quand elle cessa de parler, le jour commençait à poindre. Le roi était enchanté d'elle : il la trouvait intelligente, si charmante, si belle et si bonne conteuse, qu'il ne la tua point et la choisit pour être sa première et grande reine.

Le traducteur, M. Adhémard Leclère, estime qu' « on doit admettre » que l'auteur du livre laotien s'est « inspiré » des *Mille et une Nuits* (*pour son cadre*, bien entendu, aucun des contes encadrés ne se trouvant dans le livre arabe). — « Doit-on » forcément l' « admettre » ? Il nous semble que non. Si simple qu'il soit, le cadre du livre laotien se dessine avec assez de netteté pour marquer sa ressemblance avec le cadre des *Cent Nuits*, bien plus qu'avec celui des *Mille et une Nuits*. L'héroïne n'est pas la fille d'un ministre, mais une « princesse », tout à fait comme dans les *Cent Nuits*, et comme dans le cadre du livre persan des *Mille Contes* (recension mentionnée dans le *Fihrist*). Les *Mille et une Nuits* doivent donc être mises hors de cause.

Maintenant, comment le trait des femmes tuées (et non simplement répudiées) chaque matin figure-t-il dans le conte laotien dont l'origine est indienne ? C'est ce que nous ne nous chargeons pas d'expliquer. Nous nous bornerons à constater, d'après les récits, traduits par M. Adhémard Leclère, que, dans l'Indo-Chine, on ne suit pas toujours les coutumes de l'Inde d'après lesquelles, paraît-il, la vie d'une femme est aussi sacrée que celle d'un enfant, d'un brahmane... ou d'une vache : un conte cambodgien (p. 215) nous montre, en effet, un roi condamnant à avoir la tête coupée *deux femmes bavardes*, dont les indiscrétions ont mis leur commun mari en danger de mort.

On nous dira : il y a là une exagération de conte. Mais, même chez les Musulmans, le trait du roi qui tue une femme chaque matin n'est pas un trait de la vie ordinaire, mais bien un trait de conte, que les Arabes paraissent avoir reçu d'un livre persan non encore islamitisé.

4

a

Un quatrième modèle de cadre, portant la marque de la même fabrique, c'est celui que nous présente un recueil persan de neuf contes, qui, dans un manuscrit de la Bibliothèque Bodléienne

(Oxford), est intitulé *L'Histoire des Neuf Belvédères*, et dont une traduction française, d'après un manuscrit de la Bibliothèque alors Impériale, a été publié en 1807 par le baron Lescallier (1). Ici ni la vie de la conteuse n'est menacée, ni même sa condition de première reine ; ce qu'elle cherche à sauver par ses contes, c'est la vie de son père, contre lequel le roi a de grands griefs :

Chirzâd, empereur de Chine, s'étant un jour établi dans un de ses neuf belvédères, dit à sa femme Goulchâd, fille d'un vizir qui, pour un temps, a usurpé le trône : « Vous savez que votre père a fait périr ma mère ; d'après la loi du talion il a mérité la mort, et je ne puis me dispenser de lui faire subir cette juste loi. » La reine, alors, raconte un premier conte et retarde l'exécution. Et ainsi de suite, dans les huit autres belvédères.

b

Dans un autre conte persan (des *Mille et un Jours*) (2), c'est aussi la vie de son père, et non la sienne propre, que sauve une jeune fille, Moradbak, en allant, à la place du bonhomme, tout à fait impropre à cette tâche imposée, raconter à un roi souffrant d'insomnie, des contes pour abréger les longues nuits.

5

Cinquième modèle : pour sauver la vie d'un autre (qui n'est pas un père, ni un parent), d'un innocent, condamné avec précipitation par un roi, plusieurs personnes, — et non simplement une, comme dans les précédents cadres, — retardent, en racontant des histoires (ici des histoires appropriées à la circonstance), l'exécution de l'injuste sentence et parviennent enfin à la faire réformer.

Tel est, à l'est de l'Inde, le cadre d'un livre et d'un conte laotiens et d'un conte cambodgien (3) ; à l'ouest, le cadre des livres arabe *(Livre de Sindbâd)*, syriaque *(Sindbân)*, etc., d'où dérive le fameux *Livre des Sept Sages* de notre moyen âge européen (4).

(1) Hermann Ethé : *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Bodleyan Library*, p. 439. — *Neh Manzer ou les Neuf Loges. Conte traduit du persan par M. Lescallier* (Gênes, 1807).

(2) V. Chauvin : *Bibliographie des auteurs arabes*. Fascicule VI (1902), p. 85. — Benfey : *Kleinere Schriften zur Mærchenforschung* (Berlin, 1894), p. 196.

(3) Adhémard Leclère, *op. cit.*, pp. 108-127, 143-155 et 128-131.

(4) Nous savions que le grand ouvrage bibliographique arabe du xe siècle, le *Fihrist* (déjà cité), attribuait au *Livre de Sindbâd* une origine indienne. Un savant arabisant a bien voulu nous renseigner là-dessus d'une manière précise. — Au tome I, p. 305, de l'édition Flügel, le *Fihrist* (en 987) parle des « livres de l'Inde » sur les anecdotes, les plaisanteries et les récits, qui se trouvent dans la littérature arabe, et, parmi ces livres indiens, il mentionne, avec le *Kalilah et Dimnah* et autres

Tel est enfin, dans l'Inde même : 1° dans les provinces du Nord (district de Mirzâpour), le cadre d'un conte oral, auquel cadre ressemble tout à fait celui du conte cambodgien (ajoutons que la troisième des histoires encadrées dans le conte cambodgien n'est autre que la seconde du conte indien ; — 2° dans les provinces du Sud, un conte en langue tamoule de même type que celui du Nord, mais plus complet, encadrant notamment les histoires qui, dans le conte cambodgien, figurent en première et en troisième place (1) ; — 3° au Bengale, un conte oral (2).

6

Nous réunirons, en une catégorie finale, trois cadres où se retrouve le motif constant : il s'agit, en effet, de retarder, et, si c'est possible, d'empêcher, *en racontant des contes*, un événement que, pour une raison ou pour une autre, on voudrait ne pas voir arriver. Mais ce motif est traité dans chacun d'une manière absolument différente.

a

Cadre de la *Çouka-saptati* (les « Soixante-dix [Récits] du Perroquet »). — Histoires racontées, le soir, par un fidèle perroquet à la

ouvrages, « le grand livre de Sindbâd » et « le petit livre de Sindbâd ». — Il est assez singulier que le *Fihrist* qui, pour les *Mille et une Nuits*, n'aperçoit pas, au delà de leur source immédiate persane *(Les Mille Contes)*, le prototype indien, ne voie, pour le *Sindbâd*, que le prototype indien de ce livre et ne dise pas un mot de l'intermédiaire persan, le livre *Es-Sindibâd*, que Hamzah d'Ispahan, écrivant quelques années auparavant (en 961), donne comme ayant été « composé » (il aurait dû dire *traduit*) au temps des successeurs d'Alexandre en Perse, c'est-à-dire des Arsacides (*Hamzæ Ispahanensis Annalium Libri X*, trad. latine de J. M. E. Gottwaldt, Leipzig, 1848, p. 30). — On remarquera qu'il existait au xe siècle, d'après le *Fihrist*, deux recensions du *Livre de Sindbâd*, comme il y a eu, à la même époque (nous croyons l'avoir établi au commencement de ce § 4), deux recensions du livre persan des *Mille Contes*.

Un savant hollandais, M. S. J. Warren, a reconnu, avec beaucoup de sagacité, des traces de l'original indien (aujourd'hui perdu), éparses dans diverses versions du *Sindbâd*. Ainsi, certaine maxime, figurant dans l'histoire-cadre de la version syriaque, de la version grecque, de la version espagnole, et qui n'y a pas de sens, peut être reconstituée au moyen d'une maxime bien conservée, existant dans la littérature sanscrite (*Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen. Afdeeling Letterkunde*, 4de *Reeks*. 5de *Deel*, Amsterdam, 1903, pp. 41-58).

(1) *North Indian Notes and Queries*, décembre 1894, n° 357. — Mrs H. Kingscote and Pandit Natèsa Sastri : *Tales of the Sun* (Londres, 1890), pp. 144 seq. — Un manuscrit tamoul (H. H. Wilson : *Mackensie Collection. Descriptive Catalogue of the Oriental Manuscripts...* vol. I. Calcutta, 1828, p. 220) doit, si nous en jugeons par les noms du roi et du pays, ainsi que par le résumé trop bref et probablement un peu inexact de Wilson, donner un récit semblable au conte tamoul.

(2) *Tales of the Sun*, p. 305.

femme de son maître, afin d'amuser celle-ci, dont le mari absent lui a confié la surveillance, et d'empêcher des sorties nocturnes (1).

b

Cadre de la *Velâla-panîchavinçati* (les « Vingt-cinq [Récits] du *vélâla* », sorte de vampire). — Histoires racontées par le vampire au héros pour l'amener à rompre le silence par quelque réflexion sur ce qu'il vient d'entendre, et pour l'empêcher ainsi de venir à bout d'une entreprise que le vampire veut voir échouer.

c

Cadre de la *Sinhâsana-dvâtrinçati* (les « Trente-deux [Récits] du Trône »). — Histoires racontées par les trente-deux statues entourant le trône du héros Vikramâditya, pour empêcher un de ses successeurs, le roi Bhodja, de s'asseoir sur ce trône, dont il n'est pas digne.

Rappelons que ce sont ces trois derniers cadres seulement que Guillaume Schlegel a rapprochés du cadre des *Mille et une Nuits*, et que ce simple rapprochement lui avait suffi pour reconnaître dans le cadre du recueil persano-arabe la même marque de fabrique, l'estampille indienne.

* * *

Il nous semble que nous avons tenu notre engagement de mettre sous les yeux de nos lecteurs tout un assortiment de cadres, construits sur un dessin fondamental unique, lequel apparaît, constam-

(1) Nous indiquerons ici, dans ses principales lignes, le cadre d'un recueil de contes du Sud de l'Inde, en langue tamoule, composé (au XVIIe siècle, paraît-il) par un littérateur qui, dans son livre, a combiné, parfois assez maladroitement, toute sorte de contes indiens (*Madanakâmarâjankadai*, c'est-à-dire « Histoire du râdja Madana Kâma », traduit, sous le titre de *The Dravidian Nights-Entertainments*, par le Pandit Natesa Sastri. Madras, 1886).

Le fils d'un ministre a conquis la main de deux belles princesses ; mais il réserve le choix de l'une d'elles à son ami, le prince son futur roi, pour lequel il a entrepris son aventureuse expédition. Pendant douze nuits, il fait prendre patience aux princesses en leur racontant des contes, et c'est le treizième jour seulement que, sur interrogation des princesses, il leur fait connaître ce qu'il est et leur parle du prince, son maître.

Qu'il y ait eu imitation ou non de la part du littérateur tamoul, c'est, ce nous semble, auprès du cadre de la *Çoukasaptati* que le cadre de son livre doit être rangé dans notre série.

ment visible sous les modifications même les plus importantes, dans les différents modèles.

Ces modèles, nous en avons rencontré des exemplaires dans l'Inde d'abord, c'est-à-dire au lieu même de fabrication (nos 1, 5, 6 *a*, *b*, *c*), et aussi, avec toutes les marques de fabrique (notamment noms propres sanscrits, citations de sanscrit ou de pâli), dans des pays *d'importation*, qui ont reçu de l'Inde leur littérature, soit en totalité, comme le Siam (no 2), le Laos (nos 2, 3, 5), le Cambodge (no 5) ; soit en partie, comme Java (no 2).

Et, dans la série que forment ces divers modèles, série pour ainsi dire graduée, se classent tout naturellement, à leur rang (no 3), le cadre des *Mille et une Nuits*, ainsi que son prototype persan des *Mille Contes*.

Comment ce cadre persano-arabe est-il là, si bien à sa place ? La réponse est très simple : c'est que ce cadre est un produit de la même fabrique que les autres, un produit indien, importé en Perse, puis de là dans le monde arabe. En effet, ne l'oublions pas, l'Inde a exporté ses contes, non pas seulement vers l'Extrême-Orient (Indo-Chine, Indonésie) et vers les contrées du Nord (Tibet, Chine, etc.), mais aussi vers l'Occident, et d'abord vers la Perse. Faut-il rappeler encore une fois ce fait historique du *Pantchatantra* apporté de l'Inde à Chosroës le Grand au milieu du VIe siècle de notre ère, et aussitôt traduit dans la langue de la Perse d'alors ?

Cet événement, — du moins le poète national Firdousi (930-1020) l'a célébré plus tard comme tel, dans son *Livre des Rois*, — a eu lieu au milieu du VIe siècle de notre ère. La Perse était alors, sans que personne le pressentît, à la veille de la conquête musulmane et des désastres qui, à coups redoublés, de 641 à 652, frappèrent et finirent par renverser la dynastie des Sassanides. Est-ce sous cette dynastie que fut importé aussi, de l'Inde en Perse, l'ouvrage qui est devenu en Perse le *Livre de Sindibâd* et, dans l'Europe du moyen âge, le fameux *Livre des Sept Sages ?* Il semble bien, en tout cas, que ce fut au temps de la Perse non islamitisée (1). Plus tard, la Perse, — la Perse musulmane, — recevra de l'Inde la *Çouka-saptati* (les « Soixante-dix [Récits] du Perroquet »), dont elle fera son « Livre du Perroquet » *(Touti-Nameh)*.

Dans les anciens temps, sous les Sassanides, comme précédemment sous les Arsacides, nous voyons la Perse *recevoir* de l'Inde, jamais lui donner. Et un orientaliste italien, M. Pizzi, professeur à

(1) Voir supra § 4, no 6, note.

l'Université de Turin, nous paraît avoir raison quand il montre qu'en Perse la culture intellectuelle de ces époques était une culture non entièrement nationale, mais d' « emprunt », — d'emprunt aux Grecs, d'un côté, aux Indiens, de l'autre, — et quand il ajoute : « Aussi, tandis que tout ce temps fut relativement pauvre en ouvrages originaux, *il abonda par contre en traductions* (1). »

Dans de telles conditions, est-il probable que les Persans, qui n'ont inventé ni leur *Kalilag et Damnag*, ni leur *Livre de Sindibâd*, aient inventé leur livre des *Mille Contes ?* Comment croire aussi que, s'ils l'ont inventé, si notamment ils en ont inventé le cadre, ce cadre se trouve, par un hasard merveilleux, sans aucune entente préalable avec les Hindous, présenter des marques distinctives qui forcément doivent lui faire attribuer un numéro d'ordre dans une série de types similaires, de fabrication indienne ?

Reste une dernière supposition, car nous voulons tout épuiser : Rebroussant le courant qui amenait chez eux les livres de contes indiens, les Persans antérieurs à la conquête musulmane, c'est-à-dire au VIIe siècle, auraient apporté dans l'Inde ce cadre que l'on suppose inventé par eux, et cela aurait donné aux Hindous l'idée de créer toute cette série de cadres que nous venons de passer en revue et où le cadre persan occupe non point le n° 1 dans l'ordre logique qui va du simple au composé (c'est le très vieux conte djaïna qui tient cette place), mais le n° 3... A vrai dire, y a-t-il personne qui ait jamais soutenu cette hypothèse, telle que nous la présentons, c'est-à-dire en essayant de l'ajuster aux faits ? Nous ne le croyons pas ; car, jusqu'à présent, personne n'a dressé, avec le numérotage, cette liste de cadres, et, si l'on a indiqué la possibilité d'une importation du cadre persan dans l'Inde, on l'a fait, — à la manière des *dilettanti*, — en termes vagues et sans rien préciser (2).

(1) Italo Pizzi : *Manuale di Letteratura persiana* (Milan, 1887), pp. 66-68.

(2) Le célèbre indianiste Albrecht Weber, — qui, malgré la pénurie des documents à sa disposition, avait reconnu, comme Schlegel, l'origine indienne du prologue-cadre des *Mille et une Nuits*, — mentionne loyalement (*Sitzungsberichte der Akademie zu Berlin*, année 1889, t. II, p. 734) ce fait, qu'un livre persan de contes a pénétré dans l'Inde, où il a été traduit en sanscrit. Mais à quelle époque remonte ce fait isolé ? A une époque relativement récente, au XVe siècle. C'est un prince hindou musulman, Zaïn al-Abidîn (1422-1472), qui a fait traduire ce recueil persan par un certain Crivara, sous le titre de *Kathâkautuka* (« Histoires délectables »). — A. Weber ajoute que, d'après tel auteur, il a été fait « récemment » dans l'Inde une traduction « directe » des *Mille et une Nuits*... Il s'en est même fait et imprimé plusieurs à partir de 1828, en diverses langues vulgaires, et on peut en voir la liste dans la *Bibliographie des auteurs arabes*, de M. Victor Chauvin (IV, p. 19-21). Mais qu'est-ce que cela prouve relativement à ce qui s'est passé sous les Sassanides ? —

* * *

En résumé, d'après les données de l'histoire littéraire, les Hindous ont été des *inventeurs* et des *exportateurs* de livres de contes ; les Persans ont été des *récepteurs*, des *traducteurs*. Pourquoi, dans le cas des *Mille Contes*, ces mêmes Persans ne seraient-ils pas, comme dans les autres cas, des *récepteurs* aussi et des *traducteurs* ? En fait, la marque de fabrique, l'estampille indienne bien nette montrent qu'il en a été ainsi, et l'origine indienne du prologue-cadre des *Mille et une Nuits*, déjà démontrée pour les deux premières parties par de vieux documents, nous paraît n'être pas moins certaine pour la troisième partie, pour le cadre proprement dit, qui est le cadre des *Mille Contes*.

CONCLUSION PRÉLIMINAIRE

Origine *indienne*, dérivations de vieux contes *indiens*, voilà qui est en complète contradiction, — constatons-le, — avec l'élément essentiel de la thèse de M. De Goeje, avec sa supposition de l'existence d'une antique légende *perse*, source commune dont le prologue-cadre des *Mille et une Nuits* et le *Livre d'Esther* seraient des dérivations parallèles. L'Inde, d'un seul coup, démolit tout.

Mais nous n'avons pas l'intention d'en rester là et de nous abriter derrière cette constatation pour esquiver la discussion en détail des arguments de notre illustre adversaire. Tout au contraire ; on le verra prochainement.

Si Albrecht Weber était encore de ce monde, nous lui aurions appris de plus que des contes oraux provenant certainement des *Mille et une Nuits* ont été recueillis récemment dans des villages indiens. Ces contes se distinguent, du reste, très facilement des contes autochtones, parfois leurs prototypes. Ainsi, nous espérons montrer, un jour, le prototype du fameux conte d'*Aladdin* sortant de l'Inde, se costumant à l'arabe et rentrant, en assez mauvais état sous ses vêtements d'emprunt, au pays natal.

DEUXIÈME ARTICLE

PREMIÈRE SECTION

LE PROLOGUE-CADRE DES MILLE ET UNE NUITS ET LE LIVRE D'ESTHER ONT-ILS POUR COMMUNE ORIGINE UNE ANTIQUE LÉGENDE PERSE ?

LA THÈSE DE M. DE GOEJE

Il nous semble que, dans notre Section préliminaire, nous avons réuni un faisceau de preuves qui sera difficilement rompu ; nous nous croyons donc en droit d'affirmer, avec Guillaume Schlegel et plus formellement encore, que l' « encadrement » des *Mille et une Nuits* vient de l'Inde.

Comment, de l'Inde, cet encadrement est-il arrivé chez les Arabes ? Il y est arrivé, certainement, par une voie historiquement connue, par la voie qui, passant par la Perse, a amené, au VIIIe siècle de notre ère, chez ces mêmes Arabes, un autre recueil indien de contes, le *Pantchatantra* (un recueil à cadre, lui aussi, mais à cadre tout différent), qui est devenu le *Kalilah et Dimnah* (1).

Deux écrivains arabes ont dit, dès le Xe siècle (Section préliminaire, § 4), que la littérature arabe a reçu de la Perse les *Mille et une Nuits* avec leur cadre ; mais ils ne se sont pas occupés de rechercher si les Persans ont été des inventeurs ou de simples *transmetteurs*. L'auteur du *Fihrist* paraît même admettre, comme allant de soi, que le cadre des *Mille Contes*, modèle du cadre des *Mille et une Nuits*, serait une production purement persane.

Nous avons, dans notre Section préliminaire, complété et rectifié à cet égard les informations de Maçoudi et de Mohammed ibn Ishâk, et, ce qui était déjà établi pour le *Kalilah et Dimnah*, nous espérons l'avoir démontré pour le prologue-cadre des *Mille et une Nuits*, dont nous avons retrouvé tous les éléments dans l'Inde.

* * *

Chose étonnante, un savant de la valeur de l'illustre arabisant M. De Goeje, qui déclare « impossible à méconnaître » *(onmiskenbar)*

(1) Voir notre exposé à ce sujet dans la Section préliminaire, § 4, au commencement.

l'origine indienne d'une partie des contes compris dans le cadre des *Mille et une Nuits* (nous citons l'article original hollandais, p. 392), ne paraît pas même s'être posé la question au sujet de ce cadre, et c'est le témoignage, non contrôlé, de Maçoudi et de Mohammed ibn Ishâk, — de ce dernier surtout, — qui paraît lui avoir donné l'idée de sa thèse de la vieille légende *perse*, mère de Shéhérazade et d'Esther, thèse dont la base est absolument ruineuse, mais que nous examinerons néanmoins de près, à cause du nom si considéré de son auteur.

Mais il faut d'abord donner une petite phrase de Mohammed ibn Ishâk, qui suit immédiatement, dans le *Fihrist*, le passage que reproduit notre Section préliminaire (§ 4), car on dirait que ces quelques mots ont été pour M. De Goeje une indication *directrice*.

En 1839, feu de Hammer-Purgstall, publiant pour la première fois le fragment du *Firhist*, traduisait ainsi la phrase en question : « On raconte aussi que ce livre (le livre persan des *Mille Contes*) « a été écrit *par Homâï, fille de Bahman...* » Peu après (en 1841 et 1842), d'autres arabisants, Lane et G. Weil, montraient qu'il y avait là une erreur de traduction, et que le vrai sens est celui-ci : « On raconte aussi que ce livre a été écrit *pour* Homâï, fille de Bahman... » (1).

* * *

Homâï, retenez bien ce nom ; car il va être, pour M. De Goeje, le point de départ de ce qu'un autre arabisant, feu Aug. Müller, de l'université de Halle, a proclamé « une découverte vraiment brillante » *(eine geradezu brillante Entdeckung)*, « une éclatante démonstration de l'identité de Shéhérazade et d'Esther », oui, de l'Esther de la Bible *(dem glænzenden Nachweise der Identitæt von Scheherazade und Esther)* (2). M. De Goeje voit, en effet, dans le prologue-cadre des *Mille et une Nuits* et dans le *Livre d'Esther*, deux dérivations parallèles d'une même légende, d'une antique légende perse, qu'il

(1) Lane, *op. cit.*, t. III., p. 737. — G. Weil, *Heidelberger Jahrbücher der Literatur* (1842), p. 717. — D'après la *Bibliographie des auteurs arabes* de M. V. Chauvin (IV, p. 2, n° 5), de Hammer a publié en 1839, dans la *Wiener Zeitschrift für Literatur*, tout un article intitulé *Les Mille et une Nuits, œuvre de la Reine de Perse Homâï*. Malheureusement, la Bibliothèque Nationale ne possède pas cette revue, et nous ne l'avons pas trouvée davantage à la Bibliothèque Royale de Munich.

(2) *Deutsche Rundschau*, vol. 52 (Berlin, juillet-septembre 1887), p. 89, note. — *Bezzenberger's Beitræge zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, vol. 13 (Göttingen, 1887), p. 223.

appelle, par rapport au récit arabe et au récit hébreu, la « légende fondamentale » (*grondlegende*, en hollandais).

M. De Goeje laisse, d'ailleurs, l'imagination du lecteur se figurer ce que pouvait être la légende supposée. Quant à lui, sans tenter aucun essai de reconstitution, il se borne, après avoir cité ou plutôt mentionné divers textes de chroniqueurs arabes ou persans, à indiquer, dans le récit des *Mille et une Nuits* et dans *Esther*, quelques traits qu'il considère comme ayant fait partie des « traits principaux » *(hoofdtrekken)* de sa *grondlegende* (1).

Le pivot sur lequel repose le système de M. De Goeje, c'est, — disons-le tout de suite, — le nom ou plutôt le surnom de *Tcherzâd Shehrâzâd, Dschrâzâd, Shahrâzâd*, que la légendaire Homâï, princesse, puis reine de Perse, aurait porté, d'après des chroniques persanes reproduites par des écrivains arabes.

« La princesse Homâï, dit M. de Goeje (2), est, d'après la légende perse donnée par Firdousi, la fille et aussi (conformément à la coutume des anciens Perses) l'épouse de Bahman Ardéchir, c'est-à-dire Artaxerxès Ier Longue-Main. Elle joue dans cette légende un grand rôle, et elle est pour les Persans à peu près ce que Sémiramis était pour les Babyloniens, en tant que fondatrice de grands édifices. C'est un personnage à moitié mythique, — son nom est déjà mentionné dans l'*Avesta*, — mais ses prototypes historiques sont, selon toute vraisemblance, la Parysatis et l'Atossa des écrivains grecs. Firdousi dit qu'elle portait aussi le nom de Sjahrazâd [Shahrazâd, dans la version anglaise]. Dans son histoire, telle que Maçoudi la raconte, les noms de Sjahrazâd et de Dînâzâd se rencontrent l'un et l'autre, le premier, comme le nom de sa mère (II, p. 129), qui aurait été juive (II, p. 123). Ailleurs nous lisons (I, p. 418) que Bahman, le père de Homâï, avait épousé une Juive, laquelle avait été la cause de la délivrance de son peuple en captivité. Cette jeune fille juive est nommée, dans un autre passage (II, p. 122), Dînâzâd ; [« mais, dit Maçoudi, tous ces événements sont diversement rapportés ». *Addition de la version anglaise*]. Il est évident qu'elle est l'Esther ou Hadassa de la tradition israélite. Tabari appelle Esther la mère de Bahman (I, p. 688) et donne à Homâï elle-même le nom de Sjahrazâd (I, p. 689), comme Firdousi. »

« Tous ces événements sont diversement racontés », disait le bonhomme Maçoudi au Xe siècle de notre ère (il est mort en 956). Du

(1) Article sur les *Mille et une Nuits* dans la revue hollandaise *de Gids* (« Le Guide »), année 1886, fascic. 3, septembre, pp. 385 seq. — Traduction presque complète de ce travail dans l'*Encyclopædia Britannica*, 9e édition, vol. 23 (1888), v° *Thousand and One Nights*.

(2) Nous traduisons d'après l'original hollandais, que suit à peu près la version anglaise.

reste, dans les textes auxquels M. De Goeje renvoie, le chroniqueur arabe met à chaque instant sa responsabilité de compilateur à couvert derrière une kyrielle de *on dit*, *on prétend*, *d'après certains récits*, *d'après une autre version*, etc., et il faut une attention soutenue pour ne pas s'égarer au milieu de ces *racontars*, souvent contradictoires.

M. De Goeje nous permettra de reprendre les textes indiqués par lui et de les éclairer par d'autres documents qu'il n'a pas cités, et aussi, toujours et partout, au moyen du contexte (1).

§ I. — Excursion à travers les chroniques persano-arabes. Qu'en rapporte-t-on?

Avant de faire, à notre tour, une excursion en plein pays de la fantaisie et de l'incohérence, nous relirons le petit exposé de M. De Goeje, et nous essaierons de formuler, d'une manière un peu précise, ce qui, dans cet exposé très concis, vise à démontrer la thèse de l' « antique légende perse », et de ses dérivations, arabe et hébraïque.

* * *

Dans ce que Maçoudi raconte au sujet de la fabuleuse Homâï, donnée comme fille d'un roi de Perse Bahman, on aurait à relever, — si nous comprenons bien M. De Goeje, — deux noms significatifs, les noms de *Shahrâzâd* et de *Dinâzâd*, c'est-à-dire les noms des deux personnages féminins du prologue-cadre des *Mille et une Nuits*. Ces deux noms, l'histoire de Homâï les réunirait sur la tête d'une Juive, femme de Bahman, laquelle serait appelée tantôt Shahrazâd, tantôt Dînâzâd, mais sans que cette double appellation l'empêche d'être, partout et toujours, la femme de Bahman et la mère de Homâï, surnommée, elle aussi, Shahrazâd. En effet, — nous développons ici les déductions implicites de M. De Goeje, — le « père de Homâï », Bahman, a épousé une Juive, et il nous est dit que cette Juive s'appelle Dînâzâd. Mais il nous est dit également que la Juive, femme de Bahman et « mère de Homâï », s'appelle Shahrazâd. Donc la mère de Homâï a deux noms et s'appelle à la fois Shahrazâd et Dînâzâd.

Le nom d' « Esther » figurant aussi dans l'histoire de Homâï

(1) Nous devons à un très distingué arabisant la connaissance d'une partie des textes que nous ajoutons aux textes cités par M. De Goeje, et la traduction de ceux qui n'ont pas encore été traduits en une langue européenne.

comme étant le nom de son aïeule, de la mère de son père Bahman, la « tradition israélite » se rencontrerait, dans cette histoire de Homâï, avec la tradition persano-arabe. Et la fameuse « légende perse » primitive, que M. De Goeje considère comme ayant donné naissance à ces deux « traditions », apparaîtrait ainsi à l'horizon.

Y apparaîtrait-elle à des yeux non prévenus ?... Mais nous avons d'abord à procéder à une petite enquête au sujet des personnages qu'on nous présente.

* * *

Esther viendra la première, introduite par les chroniqueurs persano-arabes dans l'histoire d'une dynastie perse imaginaire. Transcrivons Maçoudi, qui, en l'an 943 de notre ère, écrit ceci (1) :

« La couronne [de Perse] passa sur la tête de Bahman, fils d'Isfendiar, fils (lui-même) de Youstasf, fils de Bohrasf... On dit que la mère de Bahman était *une femme juive* de la famille du roi Tâlout (Saül) (2). »

Cette femme juive, un autre chroniqueur arabe un peu plus ancien, Tabari (838-923), donne son nom (3) :

« C'est *Estâr*, fille de Yaiyr, fils de Cham'a, fils de Qaïs, fils de Maaché, fils de *Tâlout* (Saül) le roi, fils de Qaïs (Cis), fils d'Abel, fils de Sarour, fils de Bahrath, fils d'Afih, fils d'Ichi, fils de Benyamin. »

Il est évident que cette *Estâr* est l'Esther de la Bible ; seulement les chroniques persano-arabes lui attribuent pour mari, non point un roi de Perse, mais un prince de Perse, le fabuleux héros Isfendiar, tué à la guerre sans avoir régné.

Voilà donc un emprunt indéniable fait à la Bible, et nous sommes en mesure de préciser. Cet emprunt a été fait par l'intermédiaire

(1) Maçoudi : *Les Prairies d'or et les Mines de pierres précieuses*, traduction Pavet de Courteilles et Barbier de Meynard, t. II (Paris, 1863), p. 127.

(2) Sur ce nom de *Tâlout*, voici ce que dit d'Herbelot, dans sa *Bibliothèque orientale* (édition in-folio de 1697, p. 1021) : « *Thalout ben Kissaï*, Thalout, fils de Kissaï. « Nom ou surnom que Mahomet, dans son Alcoran, et généralement tous les musul- « mans, donnent à Saül, premier roi des Israélites, qu'ils appellent aussi Schaoul, « mais moins ordinairement. Le mot de Thalout tire son origine du verbe *thâl*, « qui signifie, entre autres significations, être plus grand qu'un autre, à cause que « Saül surpassait tous les autres Israélites en grandeur, et que ce fut particulière- « ment pour cette raison qu'il fut choisi pour être leur roi... »

(3) Nous citons d'après le texte arabe des *Annales* de Tabari, édité par M. De Goeje de 1879 à 1901 (t. I, pp. 687, 688).

des docteurs juifs : la généalogie d'Esther, telle qu'elle est donnée par Tabari, l'indique suffisamment (1).

M. De Goeje, parlant de la « jeune fille juive » Dînâzâd, fait remarquer qu' « elle est l'Esther de la tradition israélite ». L'expression exacte serait qu'elle est *une contrefaçon de l'Esther de la Bible.* On verra, dans la suite de cette étude, quels matériaux hétérogènes sont entrés dans la confection de ces chroniques persano-arabes, et, notamment, que ce personnage de Dînâzâd n'est autre qu'un composé d'éléments bibliques.

* * *

D'Esther passons à Homâï (Khomâï, Khomâni), cette Homâï à laquelle M. De Goeje rattache toute son argumentation.

Toujours d'après Tabari (I, p. 688, 689), le roi Bahman, le fils d'Estâr, avait une fille, nommée *Khomâni*, qui régna après lui et qui était surnommée *Shahrâzâd* (variante : *Shaharzâd*).

Un autre écrivain arabe, Al-Tha'âlibî, auteur d'une *Histoire des Rois de Perse* (XIe siècle de notre ère) (2), dit également, de la fille de Bahman « appelée *Khomâï*, ou, dans les livres persans, *Homâï* », qu'elle était « nommée aussi *Djehrâzâd* ».

La grande épopée nationale persane le *Shah Nameh*, « Le Livre des Rois », de Firdousi (930-1020) (3), rapporte, comme les chroniqueurs arabes, au sujet de Homâï, qu' « on lui donnait aussi le nom de *Tcherzâd* ».

Homâï a aussi un autre surnom, et c'est sous ce surnom de *Shamîrân* ou *Shemîrân* (Sémiramis), qu'elle est la bâtisseuse mentionnée par M. De Goeje, — trait qui, du reste, n'a aucun rapport

(1) La généalogie d'Esther que donne Tabari a été composée par la réunion des généalogies sommaires de Mardochée (*Esther*, II, 5) et de Saül (I *Rois*, IX, 1). Elle a ceci de commun avec la longue généalogie de Mardochée qui figure dans les deux *Targoums d'Esther* (les *Targoums* sont des traductions araméennes, parfois paraphrasées), qu'elle veut rattacher Mardochée et sa nièce Esther au roi Saül, ce dont la Bible ne dit rien. Il est tout à fait improbable qu'un Arabe ou un Persan ait été assez familier avec la Bible pour avoir pu manipuler ainsi les textes. Cette manipulation doit donc être le fait de quelque docteur juif.

(2) Al-Tha'âlibî : *Histoire des rois de Perse*, éditée et traduite par H. Zotenberg (Paris, 1900), p. 389.

(3) *Le Livre des Rois*, par Abou'lkassim Firdousi, traduit par J. Mohl, éd. 8° de 1877, t. V, p. 11.

ni avec le prologue-cadre des *Mille et une Nuits*, ni avec le *Livre d'Esther* (1).

* * *

Notons que, dans le monde littéraire persano-arabe, l'accord n'était pas unanime relativement à l'origine de cette reine fameuse ; d'après certains récits, Homâï était la fille *d'un roi d'Egypte*, épousée par Bahman ; d'autres récits faisaient de cette Égyptienne, femme de Bahman, la mère de Homâï (2).

M. De Goeje, lui, comme on l'a vu, donne à Homâï pour mère une Juive, qui lui aurait transmis son nom, et il renvoie, là-dessus, à deux passages de Maçoudi.

Le premier (II, p. 129) dit de qui Homâï tenait son surnom de Shehrazâd :

« Houmayeh (Homâï), fille de Bahman, fils d'Isfendiar, connue aussi *sous le nom de sa mère Shehrazâd*, régna ensuite (après Bahman). »

L'autre passage (II, p. 123) est ainsi conçu :

« D'après certains récits, Houmayeh était juive par sa mère. »

Du rapprochement de ces deux passages M. De Goeje a conclu que Shahrazâd Ire, mère de Shahrazâd II Homâï, était juive, et il part de là pour identifier cette Shahrazâd Ire avec la juive Dînâzâd.

(1) Au xe siècle, Hamzah d'Ispahan, dans ses *Annales*, écrites en arabe et achevées en 961, dit ceci : « *Homâ Djeherezâd* ou *Shamîrân*, fille de Bahman. — El Homâ n'est que son surnom... » (*Hamzæ Ispahalensis Annalium Libri X*, éd. J. M. E. Gottwaldt, t. II [translatio latina]. Leipzig, 1848, p. 27.)

Shamîrân ou *Shemîrân* est certainement l'équivalent persan du nom de Sémiramis, la grande bâtisseuse de la légende gréco-babylonienne. Et, en effet, Hamzah donne ce rôle à Homâï dans le récit suivant, prétendu historique : « Elle envoya ses troupes subjuguer la Grèce, d'où elles ramenèrent de nombreux captifs, parmi eux des artistes excellents, entre autres des architectes, par qui elle fit ériger les « monuments que l'on appelle palais d'Istakhar, en persan *Hezâr Sitoun*, « les « Mille colonnes » (Persépolis). »

(2) Dans son *Eranische Alterthumskunde*, I (Leipzig, 1871), p. 724, feu Friedrich Spiegel a touché ce point très brièvement et sans indication de sources ; mais voici ce qu'on peut lire dans un ouvrage arabe que l'auteur anonyme dit avoir composé l'an 520 de l'Hégire (1126 de notre ère), le *Modjmel al-Tewarikh*, dont feu Jules Mohl a traduit des « extraits relatifs à l'histoire de la Perse » (*Journal Asiatique*, février 1841, p. 162) : « *Homâï Tchehrzad*. Il y a une différence d'opinion sur « sa généalogie : les uns disent qu'elle était fille de Haret, roi d'Égypte, et épouse « de Bahman, et que Bahman lui avait laissé dans son testament le trône à elle « et à sa postérité. Les Parsis, au contraire, disent qu'elle était la propre fille de « Bahman et de la fille du roi d'Égypte dont je viens de parler, qu'elle s'appelait « Schemiran, fille de Bahman, avec le surnom de Homâï, et qu'elle devint enceinte « (des œuvres de son père), ce qui, chez les Persans, ne passait pas pour un crime... »

A vrai dire, cette identification, quand même elle serait indiscutable, fortifierait-elle grandement la thèse de l' « antique légende perse » ? on peut se le demander ; nous examinerons néanmoins, ne serait-ce que pour l'amour de l'art, le point de départ en question, à propos des deux derniers textes de Maçoudi, invoqués par M. De Goeje et que nous allons étudier.

* * *

Voici d'abord le passage du premier volume de Maçoudi, passage qui fait partie de l'Histoire (si l'on peut appeler cela une histoire) des rois d'Israël ; c'est celui que M. De Goeje résume ainsi : « ... Nous « lisons (I, p. 118) que Bahman, le père de Homâï, avait épousé une « Juive, laquelle avait été la cause de la délivrance de son peuple « en captivité ». Ce passage est donné ici *avec son contexte* (I, pp. 117-119) :

« Bokht-Nassar (Nabuchodonosor), gouverneur de l'Irak et des Arabes pour le roi de Perse *(sic)*..., massacra ou amena dans l'Irak un grand nombre d'Israélites (p. 117)... Le roi de Perse avait épousé une jeune fille juive qui était parmi les captifs et dont il eut un enfant. Ce roi permit aux Israélites de retourner dans leur pays quelques années après (p. 118)... D'après une autre version, ce fut Nabuchodonosor lui-même qui épousa une fille juive, rétablit les Israélites dans leur pays et les protégea (p. 119). »

Sans doute cette histoire est amusante, avec son Nabuchodonosor, le terrible roi de Babylone, devenu le très humble sous-ordre du roi de Perse, et sa captive juive épousée, *ad libitum*, par le Maître ou par le délégué ; mais nous y cherchons en vain le « Bahman, père de Homâï », que M. De Goeje a cru y voir : il n'y est question que d'un « roi de Perse » innommé.

Il est vrai que ce roi de Perse est nommé ailleurs, par Maçoudi, au cours de sa prétendue Histoire des rois de Perse, dans le passage que M. De Goeje résume comme suit : « Cette jeune fille juive est appelée, dans un autre passage (II, p. 122), Dînâzâd ». Seulement, — et c'est dommage pour la thèse de M. de Goeje, — ce roi de Perse n'est pas Bahman ; *c'est son bisaïeul Bohrasf.*

Voici ce second passage de Maçoudi et son contexte (II, pp. 120-123) :

« Key Khosrou (roi de Perse légendaire), étant mort sans postérité, fut remplacé par *Bohrasf* (*Lohrasp*, en persan) (p. 120)... Deux ans après son avènement, les Beni-Israël furent persécutés par lui et dispersés sur la terre, mais il serait trop long de raconter ici l'histoire de ses rapports avec ce peuple (p. 121)... Plusieurs auteurs bien informés de l'histoire de la Perse

prétendent que Bokht-Nassar (Nabuchodonosor) fut le *merzebân* (gouverneur) dans l'Irak et l'Occident, qu'il envahit la Syrie, prit Jérusalem et emmena les Israélites en captivité ; du reste, l'histoire de ce chef en Syrie et en Occident est bien connue. On le nomme ordinairement Bokht-Nassar, et les conteurs ou romanciers débitent une foule d'exagérations sur son compte. Les astronomes, dans leurs Tables, et les historiens, dans leurs Annales, en font un roi distinct et indépendant ; mais, en réalité, il ne fut que le *merzebân* des rois désignés ci-dessus, et ce mot signifie le chef d'une partie de l'empire, un général, un ministre, le gouverneur ou l'intendant d'une province. — Après avoir conduit en Orient les tribus captives d'Israël, *il épousa une jeune fille juive, nommée Dinazad*, qui fut plus tard la cause du retour des Israélites à Jérusalem ; on dit, d'autre part, que *Dinazad eut de Bohrasf, fils de Youstasf* (1), *plusieurs enfants*. Mais tous ces événements sont diversement rapportés. Ainsi, d'après certains récits, Houmayeh était d'origine juive par sa mère ; Bohrasf avait d'abord chargé Senjdarib (Sennachérib), son lieutenant dans l'Irak, de faire la guerre aux Juifs ; mais, après l'insuccès de ce chef, il l'aurait remplacé par Bokht-Nassar (p. 121-123). »

Incontestablement, ce récit du second volume traite des mêmes événements que le récit du premier, et l'histoire comme la chronologie y sont travesties tout à fait de même façon. Il n'y a guère là de détail nouveau que la mention de ce pauvre Sennachérib en disgrâce, forcé de céder sa « lieutenance » à Nabuchodonosor !

Si l'on éclaire un texte par l'autre, il devient évident que le « roi de Perse » du premier volume est le roi Bohrasf du second, et non le roi Bahman, ainsi que l'a cru M. De Goeje.

Du reste, un livre perse, écrit en pehlvi et certainement plus ancien que les ouvrages de Maçoudi, Tabari et autres chroniqueurs arabes, le *Livre du Minokhired*, dont on a placé la rédaction à l'époque des Sassanides, c'est-à-dire avant l'an 652 de notre ère, date de la conquête arabe, revendique aussi pour Bohrasf (Lohrasp) l'honneur d'avoir vaincu les Juifs :

« Et les mérites de Kaï Lôharâsp furent ceux-ci : que le pouvoir fut bien exercé par lui et qu'il se montra reconnaissant envers les Etres sacrés. *Il rasa la Jérusalem des Juifs et dispersa le peuple juif*, et celui qui accepta la religion [zoroastrienne], Kaï Vistâsp [le Youstasf des chroniqueurs persano-arabes], est né de lui (2). »

(1) Le texte arabe porte bien, nous dit un ami, « fils de *Youstasf* », erreur évidente de copiste ; car partout, dans Maçoudi et ailleurs (voir plus loin la citation du *Minokhired* pehlvi), Bohrasf est donné comme étant le *père* et non le fils de Youstasf.

(2) Ce texte a été cité par feu M. James Darmesteter dans ses *Textes pehlvis relatifs au judaïsme* (*Revue des Etudes juives*, t. 19, 1889, pp. 53, 54). Nous en donnons la traduction d'après M. E. W. West, qui a traduit, dans les *Sacred Books of the East* (vol. XXIV, Oxford, 1885), ce petit livre intitulé en pehlvi *Dinâ-i Mainôg-i Khirad* [d'où *Minokhired*], « Opinions de l'Esprit de Sagesse ». — M. West est plus

C'est donc Bohrasf, et non son arrière-petit-fils Bahman, qui, dans Maçoudi, joue le rôle du Nabuchodonosor historique, détruisant Jérusalem et emmenant les Juifs en captivité à Babylone ; — c'est Bohrasf, et non Bahman, qui épouse la jeune captive juive Dînâzâd, et joue ainsi, en la circonstance, le rôle d'Assuérus, épousant la jeune Esther, issue de captifs juifs ; — c'est Bohrasf, et non Bahman, qui, en considération de son épouse juive (nouveau souvenir d'Assuérus), joue le rôle de Cyrus et renvoie les Israélites dans leur pays.

La Bible, comme on voit, — et nommément le *Livre des Rois*, le *Livre d'Esther* et le *Livre d'Esdras*, — a fourni les divers éléments qui composent ici ce personnage.

Naturellement, le personnage de Dînâzâd, qui fait vis-à-vis à celui de Bohrasf, a emprunté, lui aussi, ses éléments à ces mêmes livres bibliques.

Où donc, dans les deux écrits de Maçoudi, y a-t-il trace d'une « antique légende perse » ?

* * *

On a pu remarquer que, dans le second extrait, Maçoudi mentionne une Houmayeh (Homâï), qui aurait été « d'origine juive par sa mère ». Cette Houmayeh est-elle la Homâï, fille de Bahman ? M. De Goeje le croit ; mais il croit aussi que Bahman figure dans le long passage où il n'est absolument question que de Bohrasf, et c'est précisément dans ce passage qu'est enclavée la mention de cette Houmayeh, entre Nabuchodonosor et Sennachérib, ces deux « lieutenants » de Bohrasf.

Quel que soit son manque de critique, Maçoudi ne peut guère avoir mis la Homâï, fille de Bahman, au beau milieu du règne de son trisaïeul Bohrasf. N'y aurait-il pas plutôt lieu de supposer que Maçoudi a en vue ici une autre Homâï, peut-être la Homâï contemporaine de Bohrasf, dont elle est la petite-fille, étant fille de son fils Youstasf (1) ?... Mais le plus sage est de ranger ce texte

hésitant sur la date que ne paraît l'être M. Darmesteter. « Certainement, dit-il, le livre a été écrit par un fervent zoroastrien... Mais a-t-il été écrit avant ou après la conquête de la Perse [par les musulmans], c'est sur quoi on est dans le doute. » Pourtant M. West établit (p. XVI de l'Introduction) que le livre ne contient aucune allusion à l'islamisme, et, de plus, il signale (p. XVII), dans trois chapitres, des textes d'où l'on peut, très légitimement, ce nous semble, tirer la conclusion qu'à l'époque de l'auteur le gouvernement de la Perse était encore un gouvernement zoroastrien. — En tout cas, ce livre, et surtout les documents plus ou moins historiques qu'il met en œuvre, est antérieur aux historiens arabes cités plus haut.

(1) Sur cette Homâï, fille de Youstasf, cf. Al-Tha'âlibî, *op. cit.*, p. 285. — On

de Maçoudi dans la catégorie des textes dont on ne peut rien conclure.

* * *

Nous avons eu l'idée de feuilleter les pages de Maçoudi qui, dans le second volume, suivent le passage relatif à Bohrasf et Dînâzâd, et sommes arrivé ainsi, après le règne de Youstasf, au règne de Bahman, fils d'Isfendiar (lequel meurt simple prince de Perse) et petit-fils de Youstasf.

L'histoire de ce règne de Bahman (II, pp. 127-129), à laquelle M. De Goeje ne renvoie pas (elle ne peut, en effet, lui fournir aucune captive juive, Dînâzâd ou autre), est encore un bon spécimen de la *manière* de Maçoudi ; ce sera le dernier que nous donnerons :

« *On dit* que la mère de Bahman était une femme juive de la famille du roi Tâlout (Saül) (1), et que ce fut Bahman qui chargea Bokht-Nassar (Nabuchodonosor), son gouverneur de l'Irak, de combattre les Israélites, ainsi que nous l'avons dit déjà. Bahman mourut après un règne de cent douze ans. *On prétend* que ce fut sous ce roi que les Israélites, après une captivité de soixante-dix ans à Babylone, retournèrent à Jérusalem, et que Korech (Cyrus) le Perse gouvernait alors l'Irak au nom de Bahman, qui résidait à Balkh. *On ajoute aussi* que Korech était né d'une femme juive et que Daniel le Jeune était son oncle... (2). »

Ici, comme on voit, — à cinq ou six pages de distance du précédent récit, — les faits et gestes de Bohrasf sont relatés de nouveau, du moins en partie ; mais ils sont mis sur le compte de son arrière-petit-fils Bahman. Remarquons toutefois qu'à la différence de Bohrasf, Bahman *n'épouse pas de captive juive*, pas plus, du reste, que Cyrus, lequel fait ici son entrée en scène comme personnage subalterne à la Nabuchodonosor ou à la Sennachérib. Ce trait de la captive juive qui devient la femme, soit du roi, soit de son lieutenant, reste donc un trait spécial de l'histoire de Bohrasf (et de l'histoire du « roi de Perse » innommé du premier volume, dont l'iden-

verra plus bas que M. James Darmesteter applique à cette Homâï certain passage de l'*Avesta* que M. de Goeje applique à la Homâï, fille de Bahman.

(1) Nous avons déjà cité cet *on dit*, au commencement de ce § 1.

(2) Maçoudi relate, un peu après, une autre version, plus rapprochée de la véritable histoire : « D'autres historiens ajoutent que Korech était un roi particulier « et indépendant de Bahman, qui d'ailleurs avait cessé de régner à cette époque, « et ils le classent parmi les rois perses de la première époque. Cette opinion est « loin d'être partagée par les historiens anciens ». — A propos de « Daniel le Jeune » (le prophète Daniel), Maçoudi (*ibid.*) ajoute : « Quant à Daniel l'Ancien, qui vécut « entre Noé et Abraham, on lui attribue diverses sciences, des prédictions embras- « sant tous les siècles jusqu'à la fin des âges... selon les preuves fournies par l'astro- « nomie. »

tité avec Bohrasf se trouve ainsi établie, comme nous l'avons vu plus haut). — Mais si ni Bahman, ni Cyrus n'ont une Juive pour femme, ils ont, l'un et l'autre, en revanche, une Juive pour mère, et la mère de Cyrus est la sœur du prophète Daniel ! ! !... Encore ici, nous sommes en pleine fantaisie historique (1).

* * *

Avec un autre chroniqueur arabe, moins ancien de deux siècles que Maçoudi, Ibn al-Athir (1160-1236), auquel M. De Goeje renvoie en note, par un simple *Cf.*, dans l'édition hollandaise de son travail, apparaît, sans conteste cette fois, une Juive, *femme de Bahman;*

(1) Au dernier moment, pendant la correction des épreuves de ce travail, nous avons fait connaissance avec un très curieux document, qu'il sera intéressant de rapprocher de Maçoudi ; c'est l' « Histoire de Nabuchodonosor », telle que la donne la version persane des *Annales* de Tabarî, desquelles nous avons cité plus haut un ou deux passages d'après l'original arabe. Cette version persane a été faite, l'an 963 de notre ère, quarante ans après la mort de Tabari, sept ans après la mort de Maçoudi, par un certain Bel'amî, vizir d'un prince du Khorasan (*Chroniques de Tabari*, traduites sur la version persane par H. Zotenberg, Paris, 1867). « Voilà, dit le traducteur persan en terminant ce chapitre (t. I, p. 503), l'histoire de Nabu- « chodonosor, du commencement à la fin ; comment il détruisit Jérusalem *une* « *première fois* sous Lohrasp, et *une seconde fois* sous le règne de Bahman, fils « d'Isfendiar. Nous avons donné ce récit *de deux façons* : d'après ce livre [de Tabarî] « et aussi d'après les livres originaux et d'après les histoires de la Perse ».

On voit que Bel'amî s'est trouvé ici, comme Maçoudi et sur les mêmes points, en présence de récits discordants ; mais il ne s'est pas contenté de juxtaposer ces récits ; il a cherché à les concilier, à les combiner. Ainsi, Nabuchodonosor, dans sa longue carrière (il faut qu'elle soit longue, en effet, et Bel'amî lui attribue trois cents ans), commence à être le « général » de Sennachérib, « roi de Babylone » (*sic*), et il échoue, avec son maître, devant Jérusalem ; puis il sert successivement trois rois de Perse, Lohrasp, Goûshtasp et Bahman. « Il vint deux fois à Jérusalem, parce « que Dieu était irrité contre les enfants d'Israël. Il vint, les tua et dispersa, prit « la ville et détruisit le temple : *une fois, sous le règne de Lohrasp... et une fois sous* « *le règne de Bahman, fils d'Isfendiar...* »

Deux captivités de Babylone entraînent deux retours à Jérusalem. Le premier a lieu sous le successeur de Lohrasp, Goûshtasp, lequel, après avoir rappelé à Babylone son général Nabuchodonosor et l'avoir remplacé par le général Cyrus, ordonne à celui-ci, par pure bonté d'âme, de renvoyer les enfants d'Israël dans leur pays. — Quant au second retour, c'est également un Cyrus qui libère les Juifs, après la mort de Bahman, mais ce n'est pas le même Cyrus : ce dernier est le fils d'une captive juive, qui ne s'appelle pas Dînâzâd, mais... *Esther* et qui est la femme d'un gouverneur de Babylone et de l'Irak, à qui Nabuchodonosor a transmis ses pouvoirs et qui s'appelle... *Ahasvérus* (Assuérus). « Ahasvérus avait une femme de grande « naissance ; elle commit une faute, et il la fit tuer [résumé très *accentué*, comme « on voit, de l'histoire de l' « altière Vasti »]. Il prit une femme des enfants d'Israël, « nommée Esther, et eut d'elle un fils, qu'il nomma Cyrus. » Ce Cyrus, converti par le prophète Daniel, renvoie définitivement les Israélites à Jérusalem... En voilà assez, ce nous semble, pour donner une idée de ce document qui, au point de vue de notre étude, nous paraît très *suggestif*.

seulement cette Juive, — une princesse, semble-t-il, et non une captive, — *n'est pas la mère de Homâï*, mais d'un sien frère consanguin (1) :

« La mère de Bahman était de la race de Benjamin, fils de Jacob. *La mère de Sâsân* [fils de Bahman, déshérité par celui-ci au profit de sa fille et épouse Homâï] *était de la race de Salomon, fils de David.* »

Enfin, l'auteur anonyme, déjà cité, du *Modjmel al-Tewarikh*, postérieur, lui aussi, de deux siècles à Maçoudi (1126 de notre ère), après avoir dit que « Keï Bahman était le fils d'Isfendiar et d'Asnour [probablement *Astouryâ*, Esther], fille du roi Tâlout (Saül) », ajoute :

« Il eut un fils nommé Sâsân et une fille Homâï. Il épousa Aberdokht, *fille de Roboam*, qui était fils de Salomon et un des princes de Jérusalem [une *princesse juive*, pour le coup !], et c'est à cause d'elle qu'il ordonna de relever le temple de cette ville (2). »

Roboam ! Nabuchodonosor ! Cyrus ! Esther ! Daniel ! quel pêle-mêle ! quel embrouillement ! quelles méprises grotesques ! Et comme on voit bien que, dans ces récits persano-arabes, où M. De Goeje va chercher des éléments pour sa thèse, il n'y a pas du tout un écho franc d'antiques traditions perses, mais la répercussion confuse d'échos très divers !

* * *

Comment les chroniqueurs ont-ils fait leur amalgame ? c'est là ce que M. James Darmesteter a montré avec autant d'esprit que de perspicacité, et nous n'avons qu'à transcrire, en le modifiant légèrement après une lecture plus attentive des textes, ce que le savant orientaliste écrivait, il y a une vingtaine d'années (3).

M. Darmesteter se place en Perse, non point dans la Perse musulmane, où le Coran a introduit des éléments bibliques plus ou moins altérés, mais dans la Perse des Sassanides, c'est-à-dire avant la conquête arabe de 652. Le passage, cité plus haut, du *Minokhired* pehlvi, avec son légendaire Lohrasp (Bohrasf) vainqueur des Juifs et destructeur de Jérusalem, permet, en effet, de supposer que le « syncrétisme fantaisiste » en question existait déjà dans la littérature perse foncièrement zoroastrique et n'ayant subi aucune infiltration musulmane.

(1) Ibn al-Athir : *Kamil*, I, p. 119 de l'édition du Caire.
(2) *Op. cit.*, p. 161-162.
(3) *Op. cit.*, pp. 54, 55.

Donc imaginons un docteur juif et un historiographe perse échangeant leurs idées sur l'histoire ancienne de leurs nations respectives.

« Nous avons été conquis, dit le Juif, par Nabuchodonosor, roi de Babylone, emmenés captifs à Babylone et délivrés, soixante-dix ans plus tard, par Cyrus, votre grand roi. » Il conte aussi l'histoire de la juive Esther, que le roi Assuérus a fait monter sur le trône.

Le Perse sourit. Il sait bien qu'il n'y a jamais eu de roi de Babylone nommé Nabuchodonosor ; s'il y en avait jamais eu, on en aurait connaissance, et les annales du « Livre des Rois », du *Koudâi Nâma*, en parleraient ; il est clair que ce Nabuchodonosor était un lieutenant du roi de Perse en Irâk. — Le Cyrus, roi de Perse, est aussi une fantaisie des Juifs ; car le document authentique de l'histoire perse, ce même *Khoudâi Nâma*, nous donne la liste suivante, depuis Lohrasp jusqu'à Alexandre : Lohrasp, Goûshtasp, Bahman, Homâï Tchîharâzât, Dârâb, Dârâ, Alexandre le Roumi. — Dans cette série authentique de Grands Rois, point de Cyrus. C'est donc qu'ici encore les Juifs ont pris le lieutenant du roi pour le roi.

Mais qui donc a pu obtenir du roi des Perses, pour les Juifs captifs, cette délivrance dont parle le docteur juif ? Ici l'autre histoire racontée par le même docteur, l'histoire de la reine Esther, est pour le savant perse un trait de lumière. Certainement, se dit-il, il y a, dans cette délivrance de captivité, l'influence d'une femme, d'une captive juive, épousée par un de nos Grands Rois. Il cherche donc la femme et il la trouve, et il place une contrefaçon d'Esther, soit sous le Roi des Rois Lohrasp (le Bohrasf de Maçoudi), soit sous le Roi des Rois Bahman.

* * *

Cette histoire d'Esther paraît avoir particulièrement frappé les *arrangeurs*, qui, passez-nous l'expression, l'ont mise à toute sauce. Si l'on prend en bloc les récits que nous venons de citer, il y aurait eu non pas seulement une jeune fille juive, mais *quatre ou cinq*, qui auraient épousé un roi (ou prince) de Perse ou quelqu'un de ses lieutenants : Astouryâ (Estâr) épouse le prince Isfendiar et a pour fils le roi Bahman ; une « Juive », non autrement désignée, a pour fille une princesse Houmayeh (Homâï), dont l'*état civil* n'est pas autrement connu ; Aberdokht, fille de Roboam, épouse Bahman et a pour fils Sâsân ; Dînâzâd épouse le roi Bohrasf, — à moins qu'elle n'ait épousé Nabuchodonosor ; la sœur du prophète Daniel épouse Cyrus..... Bref, chez les chroniqueurs persano-arabes, Esther se multiplie en se diversifiant.

Seule, Homâï, fille de Bahman, — cette Homâï-Shehrazâd qui, si nous comprenons bien M. De Goeje, ferait lien entre la Shéhérazade des *Mille et une Nuits* et l'Esther de la Bible, — reste sans aucun trait commun avec Esther : elle n'est pas juive, et elle ne joue, par rapport au peuple juif, aucun rôle de libératrice. Son histoire est toute différente (1).

Une bien singulière histoire ! Passionnée pour le pouvoir, à elle transmis par son père Bahman qui, conformément à la coutume zoroastrique, l'a épousée, Homâï prévoit avec appréhension le moment où il lui faudra exécuter les dernières volontés de Bahman et abdiquer en faveur de l'enfant qu'elle porte dans son sein, si c'est un fils et qu'il atteigne l'âge d'homme. Elle se débarrasse du petit garçon en le mettant dans une caisse, qu'elle fait jeter dans un fleuve. — Suivent les aventures de l'enfant, recueilli et élevé par un foulon, qui le nomme Dârâb, puis s'engageant dans l'armée de Homâï. Finalement, un jour que Dârâb défile avec son corps de troupes devant Homâï, le lait coule du sein de celle-ci, et son cœur lui dit que c'est son fils. Et elle fait proclamer roi Dârâb (2).

Personne, assurément, n'ira prétendre qu'il y ait, dans cette légende, le moindre point de ressemblance avec le *Livre d'Esther*, ni, ajoutons-le, avec le prologue-cadre des *Mille et une Nuits*.

Cela étant, il nous semble assez inutile, au point de vue de notre sujet, de procéder à l'étude du caractère « mythique » que M. De Goeje découvre dans Homâï et des « prototypes historiques » qu'il lui attribue. Nous dirons pourtant un mot de ces deux points.

En ce qui concerne Parysatis et Atossa, les « prototypes historiques » de la légendaire Homâï aux yeux de M. De Goeje, nous avons beau regarder et regarder : ni l'une ni l'autre n'a, ce nous semble, rien de commun avec Homâï, sinon que l'une et l'autre étaient reines de Perse et qu'elles avaient de l'influence sur leurs maris, ce qui vraiment est peu *caractéristique*.

Reste le livre sacré du zoroastrisme, l'*Avesta*, et le nom de Homâï qui s'y rencontrerait. M. De Goeje renvoie ici à un livre du savant

(1) Voir Al-Tha'âlibî, *op. cit.*, p. 390 seq. — Firdousi a versifié cette légende dans son *Livre des Rois*, déjà cité (t. V, p. 33 seq. de l'édition in-folio de la traduction J. Mohl).

(2) Nous avons examiné, il y a quelque temps, dans la *Revue des Questions historiques*, les divers groupes de contes parmi lesquels vient se ranger cette légende, que nous ne connaissions pas encore alors. (Voir, dans la *Revue des Questions historiques* d'avril 1908, notre travail *Le Lait de la Mère et le Coffre flottant. Légendes, Contes et Mythes comparés, à propos d'une légende historique musulmane de Java.*)

orientaliste M. Th. Nœldeke (1). Nous nous y sommes reporté et nous y avons lu ceci : « Choumâi figure aussi dans l'*Avesta* (Yesht XIII, 139) sous le nom de *Houma*, la femme mythique qui y est mentionnée. » Voici d'ailleurs, après vérification, le texte de l'*Avesta* (2) : « Nous sacrifions à la *Fravashi* (3) de la sainte Hvôvi ;... nous sacrifions à la Fravashi de la sainte *Houmâ ;* — nous sacrifions à la Fravashi de la sainte Zairici, etc. »

Que tirer de la mention toute sèche d'une *Houmâ* dans cette litanie ? car enfin il n'est pas même certain que la « femme mythique » à laquelle on sacrifie, soit la Homâï de Bahman : M. James Darmesteter y voyait une autre Homâï, fille de Goûshtasp (Youstasf) et sœur d'Isfendiar, c'est-à-dire grand'tante de la Homâï Shehrazâd.

* * *

Tous ces noms propres, — ici nous rentrons bien dans notre sujet, — ne peuvent qu'égarer. En voulez-vous un exemple ? Que pensez-vous que soit *Dârâb Djeherâzâd ?* Une princesse, une reine ? Eh bien, non ; c'est *un roi*, ainsi qu'il appert d'un texte de Tabari, dont nous ajouterons le résumé aux renvois de M. De Goeje. Tabari dit, en effet (I, p. 692 de l'édition arabe), que Dârâb, fils de Bahman (et de Homâï), père de Dara, qui succomba dans sa lutte avec Alexandre, était surnommé *Djeherâzâd.*

Ce nom ou surnom, qui pouvait sembler exclusivement féminin, Dârâb n'est pas le seul à le porter, dans les écrits persans et arabes. Feu de Gobineau, dans son *Histoire des Perses*, rapporte ceci, d'un feudataire plus ou moins historique du vieux royaume de Perse : « Tersheh... laissa la couronne à son fils Tjehrzad. La chronique locale dit que Tjehrzad posséda en même temps le Kaboul et le Zawoul (4) ». Et nous avons vu, dans notre Section préliminaire (§ 4, nº 4, *a*), le roman persan des *Neuf Belvédères* mettre en scène un roi *Shirzâd.*

Ces Shéhérazades masculins dérangeront quelque peu les thèses fondées sur le nom de la Shéhérazade féminine : ils font bien voir,

(1) *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabari*, übersetzt von Theodor Noeldeke (Leiden, 1879), p. 8, note 2.

(2) James Darmesteter : *Le Zend-Avesta*, traduction nouvelle (Paris, 1892), II, p.552.

(3) La *fravashi* est l'âme, préexistante à l'homme, d'après le zoroastrisme, et lui survivant.

(4) Cte de Gobineau, *Histoire des Perses* (Paris, 1869), I, p. 475.

en effet, que ce nom n'est qu'un *surnom*, un *titre d'honneur*, ne se rapportant pas exclusivement à tel personnage et pouvant même être porté par les hommes aussi bien que par les femmes.

Quelle est, en effet, l'étymologie de ce surnom et de celui de Dinâzâd ? Ils signifient, le premier, « Noble de race » ; le second, « Noble de religion ». A l'époque des Achéménides, nous dit un savant très compétent en cette matière, notre ami M. E. Blochet, ces surnoms avaient, en vieux perse, la forme *Tchithra-âzâla* et *Dena-âzâla ;* en pehlvi de l'époque des Sassanides, ils sont devenus *Tchihr-âzâl* et *Din-âzâl*, et enfin, en persan, *Tchihr-âzâd* et *Din-âzâd*.

Les Arabes, qui ne connaissent pas le son *tch*, le remplacent toujours par le son *ch :* d'où la forme *Chir-âzâd ;* et, comme ce mot *chir* leur était inconnu, ils l'ont transformé arbitrairement en *chahr*, mot persan qui signifie « ville », « royaume » (1). C'est de même qu'ils ont refait le second nom sous la forme *Dinâr-zâd*, par suite d'un rapprochement tout gratuit avec le mot *dînâr*, la transcription du latin *denarius*, par l'intermédiaire d'une forme byzantine δενάριος ou δηνάριος.

* * *

Shehrâzâd, *Dinâzâd*, ces deux noms que M. De Goeje a rapportés de son exploration à travers les chroniques persano-arabes, voyons ce qu'il en fait.

Entre les noms des personnages du prologue-cadre des *Mille et une Nuits*, M. De Goeje distingue. Il n'accorde aucune importance au nom du roi Shahriar : évidemment, à ses yeux ainsi qu'aux nôtres, ce nom a été pris d'une façon arbitraire par le rédacteur dans l'histoire de la Perse, comme les noms de Manfred et d'Astolphe ont été pris par Sercambi et par l'Arioste (Section préliminaire, § 3) dans l'histoire d'Italie (2). Mais, quant aux noms de l'héroïne et de sa compagne, Shéhérazade et Dinarzade, c'est tout autre chose : M. De Goeje voit dans ces deux noms une *partie intégrante* du récit, un indice révélateur d'une vieille légende perse, dont le prologue-cadre des *Mille et une Nuits* serait dérivé, ainsi que le *Livre d'Esther*.

(1) *Chéhérazade*, *Chehrâzâde*, *Chahrâzâd*, serait la vraie orthographe française de l'héroïne des *Mille et une Nuits*. Le *sh*, que nous avons employé, peut-être à tort, est anglais, et le *sch*, que Galland a pris, est allemand.

(2) Un des chroniqueurs cités plus haut, Al-Tha'âlibi, mentionne (*loc. cit.*, p. 737) un prince de Perse, *Shahryâr*, fils d'Abarwiz, de la dynastie des Sassanides, qui périt victime de son frère Shirouyah.

Nous le demandons : qu'est-ce que rappellent ces noms à ceux qui ont lu, et bien lu ? Le nom ou plutôt le surnom de Shéhérazade rappelle Homâï, la bâtisseuse, la reine ambitieuse de la légende du coffre flottant et du lait jaillissant, toutes histoires qui n'ont pas le plus lointain rapport ni avec les *Mille et une Nuits*, ni avec le *Livre d'Esther*. -- Il y a bien Dinâzâd, la reine étrangère, la captive juive libératrice de ses frères de race ; mais, on l'a vu, ce personnage n'appartient en rien à la légende perse : c'est un composé d'éléments juifs, dans lequel, au mépris de toute chronologie, le *Livre d'Esther* se combine avec l'histoire de la captivité de Babylone et de l'édit de Cyrus.

Ce que, pour sa thèse, M. De Goeje a rapporté de son exploration, c'est donc des noms, et rien de plus.

Maintenant, confrontons, — pour ne rien laisser sans discussion, — le *Livre d'Esther* avec le prologue-cadre des *Mille et une Nuits*.

§ II. — Confrontation du Livre d'Esther avec le prologue-cadre des Mille et une Nuits.

Mais, auparavant, il sera bon d'examiner un document très instructif, qui mériterait d'être qualifié de troisième dérivation de l' « antique légende perse », transportée cette fois en Europe et accommodée aux us et coutumes européens.

Là, le roi, qui fait les choses moins en grand que les monarques orientaux, n'épouse successivement qu'une demi-douzaine de femmes. Il répudie les unes, comme Assuérus répudie Vasti ; il coupe la tête à d'autres, comme Shahriar, et pour les mêmes motifs, bien fondés ou non ; mais la dernière des six femmes réussit, par son adresse, à rester reine jusqu'à la mort de son terrible mari.

Voilà déjà quelques ressemblances avec les deux récits qui, d'après M. De Goeje, dérivent de l' « antique légende perse ». Ces ressemblances vont s'accentuer : après le cadre des *Mille et une Nuits*, nous allons voir l'histoire d'Esther.

Parmi les six reines, l'une a été donnée *par son oncle* (comparer l'oncle Mardochée du *Livre d'Esther*) au roi de la légende européanisée, et cet oncle est *le plus grand personnage du royaume* (comparer le vizir des *Mille et une Nuits*). Bien plus : l'oncle de la reine, en la mariant au roi, a eu pour but *de venir en aide à ses coreligionnaires opprimés* (tout à fait Mardochée) et *de renverser leur ennemi, un favori tout-puissant* (absolument l'Haman du *Livre d'Esther*).

Ce favori, en effet, est renversé et *périt sur l'échafaud* (cf. Haman et sa potence).

Tout se retrouve donc dans cette forme occidentale de la « légende primitive », de la « légende fondamentale », comme dit M. De Goeje. Et, quand bien même, dans l'agencement européen des divers traits, si bien conservés en eux-mêmes, il se serait produit quelque déformation, cela ne tirerait pas à conséquence. M. De Goeje a répondu d'avance à cette petite difficulté, à propos des *Mille et une Nuits* et du *Livre d'Esther* (1) : « Si les deux légendes diffèrent « entre elles sous bien des rapports, dit-il, ce n'est pas surprenant, « quand on pense combien très vraisemblablement elles sont « éloignées, l'une et l'autre [par le temps], de la légende fondamen- « tale *(grondlegende)*. Bien plutôt faut-il s'étonner de la vitalité « tenace de cette légende fondamentale, *qui, même dans les plus « grandes déformations, a conservé encore ses traits principaux « (hoofdtrekken)*. »

Or, indéniablement, les « traits principaux » de la « légende fondamentale » perse sont restés bien marqués dans ce qu'on avait cru jusqu'à présent être de l'histoire authentique, dans le chapitre des annales britanniques où il s'agit du roi Henry VIII.

En effet, ce souverain, qui décidément doit être légendaire, c'est à la fois, nous l'avons montré, Shahriar et Assuérus. Le duc de Norfolk, c'est à la fois Mardochée et le vizir des *Mille et une Nuits* : comme ce dernier, il est un haut personnage (le premier pair du royaume), et, d'un autre côté, il est aussi ardent catholique que Mardochée est juif zélé ; aussi marie-t-il à Henry VIII sa nièce Catherine Howard, dans le but de mettre auprès du roi une femme dévouée à la cause catholique, tout comme Mardochée marie sa nièce Esther au roi de Perse pour agir par elle en cas de besoin en faveur des Juifs. Dans les annales anglaises, le favori de Henry VIII, le tout-puissant Thomas Cromwell, ennemi juré des catholiques, finit par être renversé et périt sur l'échafaud : c'est le pendant de l'histoire du favori d'Assuérus, le tout-puissant Haman, ennemi juré des Juifs, finalement attaché à une haute potence.

Sans doute le « trait principal » de la fin de la « légende fondamentale », — l'héroïne échappant par son habileté au sort qui la menace, — a été transporté de Catherine Howard (qui est décapitée) à un autre personnage, auquel on a donné le nom de Catherine

(1) Article du *Gids*, p. 389.

Parr et aussi le rôle de dernière reine (de celle qui réussit à survivre au roi bourreau) ; mais, bien ou mal adapté aux personnages du récit européanisé, le « trait principal » en question n'en a pas moins été conservé dans le récit. Il nous faut donc encore, à propos d'une « déformation », qui d'ailleurs n'est pas « des plus grandes », admirer « la vitalité tenace de la légende fondamentale ».

M. De Goeje nous pardonnera cette plaisanterie... Mais est-ce bien une plaisanterie ? et cette confrontation de l'histoire de Henry VIII et de ses deux dernières femmes avec le *Livre d'Esther* et avec les *Mille et une Nuits* ne fait-elle pas toucher du doigt ce que valent ces « traits principaux » auxquels M. De Goeje attache tant d'importance ?

Traits principaux et *traits caractéristiques* ne sont pas du tout deux expressions équivalentes. Dans des récits incontestablement indépendants l'un de l'autre, comme l'histoire de Henry VIII et l'histoire d'Esther, *tout un ensemble de traits principaux* est le même, de part et d'autre. Est-ce que cela veut rien dire ? — Quant aux *Mille et une Nuits*, le « trait principal » d'une reine qui a épousé un despote sanguinaire et qui se sauve par son habileté, « trait principal » commun avec l'histoire de Henry VIII, ne signifie pas davantage. Quel est, en effet, le *trait caractéristique*, *vraiment caractéristique*, des *Mille et une Nuits ?* c'est que la reine se sauve *en racontant des contes*, des contes si agréables que son mari, charmé, veut toujours entendre la suite et, dans cette intention, remet, chaque jour, l'exécution au lendemain. Y a-t-il rien de cela dans l'histoire de Henry VIII ? On nous rira au nez à cette interrogation ; mais y a-t-il davantage dans le *Livre d'Esther*, ce prétendu frère d'origine des *Mille et une Nuits ?* Est-ce en racontant des contes qu'Esther sauve son peuple ? Où est le *trait caractéristique ?*

Car, en vérité, est-ce bien sérieux de « noter » qu' « Assuérus se fait lire pendant la nuit, quand il ne peut dormir » ? — Reportons-nous au *Livre d'Esther* (VI, 1). Assuérus se fait lire, par qui ? Est-ce par Esther ? Non ; c'est par les officiers du palais. Et que lui lit-on ? Des contes amusants ? Non encore : on lui lit les annales de son règne, un de ces « Livres royaux » (βασιλικὰς διφθέρας) que Ctésias nous apprend avoir été tenus régulièrement chez les Perses (1). Et quand fait-on cette lecture à Assuérus ? Une fois *par hasard*, une certaine nuit où, ne pouvant dormir, il a l'idée de se faire apporter les Livres royaux.

(1) Diodore de Sicile (liv. II, chap. XXII).

Il est difficile, ce nous semble, de voir, ou même d'entrevoir, dans ce passage d'*Esther*, un souvenir d'une histoire analogue à celle des *Mille et une Nuits*, un Assuérus ayant l'habitude de se faire lire pendant la nuit des contes à la Shéhérazade, faute d'une Shéhérazade pour lui en raconter (1) !

* * *

Voilà déjà un commencement de confrontation. Poursuivons.

On se rappelle cette reine Vasti, trop prude, au jugement d'Assuérus, et surtout pas assez obéissante, qui refuse de paraître dans la salle du festin, devant des convives en... gaîté. Nous ne savons si la reine des *Mille et une Nuits* faisait la prude à l'occasion ; mais assurément ce n'est pas pour cette raison qu'elle est punie.

Il est vrai qu'un professeur à l'université de Munich, M. Karl Dyroff, grand partisan de la thèse de M. De Goeje, a trouvé le moyen de concilier les choses. Il nous dit que l'auteur de la « légende d'Esther », — pudibond, sans doute, comme Vasti, — a « adouci », dans la légende perse primitive, ce qu'il y avait de *drastisch* (on dirait, en français « de trop *raide* »), tandis que l'auteur des *Mille et une Nuits* a tout conservé (?)... Ingénieuse façon de ramener à une même couleur originelle le noir et le blanc !

* * *

Selon M. De Goeje, Assuérus, après la répudiation de Vasti, — comme Shahriar après l'exécution de la reine coupable, — aurait pris *chaque soir* une nouvelle femme, pour s'en débarrasser le lendemain ; la seule différence serait que Shahriar faisait couper la

(1) Dans ses *Etudes sur les Mille et une Nuits* (1891), M. J. Oestrup, professeur à l'université de Copenhague, fait, au sujet de ce « rapprochement », en faveur duquel, dit-il, « il n'y a pas le plus léger motif », des réflexions fort justes. (Ce passage nous est fourni par un ami, d'après la traduction russe du livre danois, publié en 1905, p. 11) : « Nous rappelons que Sharâzad raconte des histoires, non dans le but « de chasser l'insomnie du roi, mais expressément dans le but opposé, c'est-à-dire « pour s'emparer le plus possible de son attention et le rendre curieux de savoir « quelle sera la suite du récit ». Et M. Oestrup ajoute que le fait de raconter des contes au maître, quand celui-ci ne réussit pas à s'endormir, est si fréquent dans les cours orientales, qu'il en est banal. Le fait de Shéhérazade, avec toutes les modalités qui le caractérisent, ne l'est pas : il y a là un plan bien médité

(2) *...weil dessen Verfasser (des-Esther-Buches) die drastischen Züge der Sage zu mildern scheint (Die Mærchen der Tausend und einen Nacht im Lichte der neuesten Forschung*. Conférence résumée dans l'*Allgemeine Zeitung*, 1906, *Beilage Nr.* 291, p. 519).

tête à la femme, tandis qu'Assuérus se contentait de la reléguer dans un quartier spécial du harem.

Ici, tout en présentant à M. De Goege ses « félicitations admiratrices » pour la thèse générale, feu Auguste Müller, déjà cité, ne peut s'empêcher de faire des réserves au sujet du *Livre d'Esther* (1), et il a raison.

D'abord, « il n'est pas dit précisément » *(nicht gerade gesagt ist)* dans le *Livre d'Esther* qu'Assuérus se faisait amener une nouvelle femme « chaque soir ». Et, en outre, Assuérus, pas plus qu'aucun autre souverain oriental, ne s'interdisait de *reprendre* quelqu'une des femmes qui lui avaient plu et qui restaient toujours à sa disposition. Le *Livre d'Esther* (II, 14) est formel sur ce point : « Or celle qui était entrée le soir sortait le matin, et de là elle était conduite dans un autre quartier..., et elle n'avait pas le pouvoir de revenir encore auprès du roi, *à moins que le roi ne le voulût, et n'eût commandé qu'elle vînt, en la désignant par son nom.* »

* * *

Autres rapprochements :

1

« Le père adoptif d'Esther *devient* vizir, et le père de Shéhérazade *est aussi* vizir *(is also vizier)*. »

Vizir *in potentia* = vizir *in actu*... Peut-être cette équation n'est-elle pas tout à fait concluante.

2

« Le plan de Shéhérazade est favorisé, dans les *Mille et une Nuits*, par Dinâzâd, qui, d'après Maçoudi, est une de ses femmes esclaves (d'après d'autres manuscrits, sa nourrice), et d'après le *Fihrist*, *l'intendante du roi*. Cette dernière donnée est ce qui se rapproche le plus d'*Esther* (II, 15), où Esther gagne la faveur du *chambellan du roi*, gardien des femmes. »

Nous ouvrons le *Livre d'Esther*, à l'endroit (II, 8, 9) où il est parlé le plus longuement de ce « chambellan », c'est-à-dire de Hegaï, l'un des deux chefs-eunuques : « Et elle (Esther) lui plut, et elle trouva grâce devant lui. » Aussi le voyons-nous soigner de son mieux un *sujet* (qu'on nous passe l'expression) dans lequel son œil expéri-

(1) *Bezzenberger's Beiträge, loc. cit.*, p. 223.

menté a reconnu une reine probable. Un orientaliste, M. Paul Haupt, interprétant et rapprochant les textes en homme qui connaît l'Orient autrement que par les livres, nous montre cet Hegaï donnant notamment des ordres spéciaux quant à l'application à Esther du traitement que les candidates à la dignité de reine devaient suivre dans l'intérêt de leur beauté (lotions, onctions, massages, etc.), et aussi quant à la nourriture ; car, selon la remarque de M. Paul Haupt, sans un régime approprié, le traitement ne ferait pas grand'chose (1).

Telle est, — sans parler des beaux vêtements et des belles suivantes, — la manière dont le « chambellan du roi » favorise Esther. Et l' « intendante du roi », comment favorise-t-elle Shéhérazade ? Est-ce en l'aidant à devenir de plus en plus belle ? Non pas ; c'est en l'aidant à garder sa tête sur ses épaules ; le refrain : « Raconte-nous donc une histoire, que nous restions éveillées », *amorce* la série libératrice des contes de la reine.

3

Esther devient reine et peut ainsi sauver son peuple, menacé par l'édit qu'Haman a obtenu du roi ; — Shéhérazade épouse le roi « pour délivrer les filles des musulmans », dit M. De Goeje (texte hollandais).

Shéhérazade les délivre, en effet, ces « filles des musulmans » ; mais (nous l'avons déjà montré dans notre Section préliminaire, § 4, n° 3) elle les délivre *par surcroît*, car elle sauve d'abord et elle-même et son père. Et cela, non point, comme Esther, par une intervention directe auprès du roi, mais par un moyen détourné, par ce procédé des histoires contées qui est, — ne nous lassons pas d'insister là-dessus, — le trait distinctif, caractéristique, du récit des *Mille et une Nuits*, le trait qui le sépare profondément du *Livre d'Esther*.

* * *

Résumons-nous.

1° Le prologue-cadre des *Mille et une Nuits* est indien, foncièrement indien. Donc, scientifiquement, la thèse qui en fait une dérivation d'une antique « légende perse » doit être écartée d'emblée.

(1) Paul Haupt : *Critical Notes on Esther* (dans *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Chicago, janvier 1908, p. 116).

2° Si, néanmoins, l'on consent à examiner les légendes rapportées par les chroniqueurs persano-arabes, on n'y trouvera *rien* qui puisse être rapproché du prologue-cadre des *Mille et une Nuits*, rien, sinon les deux noms de *Shehrâzâd* et de *Dinâzâd*. Et la présence de ces deux noms, tant chez les chroniqueurs persano-arabes que dans le cadre des *Mille et une Nuits*, n'a pas plus d'importance que la présence des noms de *Manfred* et d'*Astolphe*, tant dans l'histoire d'Italie que dans les variantes italiennes de notre prologue-cadre qui ont été notées au XVe et au XVIe siècle par Sercambi et par l'Arioste.

3° Le *Livre d'Esther*, lui, n'a de commun avec les chroniques persano-arabes que le peu qui a été fourni de ce livre par les docteurs juifs aux historiographes de la Perse, et dont ceux-ci ont fait un ridicule amalgame avec d'autres données de la Bible et avec des éléments légendaires indigènes.

4° Le prologue-cadre des *Mille et une Nuits* n'a, quant à ses traits caractéristiques, rien qui se retrouve dans le *Livre d'Esther*. Les deux récits se ressemblent beaucoup moins entre eux, nous l'avons montré, que l'histoire d'Esther ne ressemble à l'histoire de Henry VIII, roi d'Angleterre.

5° Cette absence de ressemblances vraiment significatives a été sentie, même par des hommes de parti pris, comme feu le professeur Kuenen. Et, pour maintenir, malgré tout, la thèse de la « légende fondamentale », qu'il emprunte d'enthousiasme à M. De Goeje, il en est réduit à cette singulière affirmation : « L'écrivain juif n'a conservé du récit (perse) *qu'un petit nombre de traits principaux (slechts enkele hoofdtrekken)*, et il les a adaptés à son but », le but que M. Kuenen suppose.

Autrement dit, l'absence de vraies ressemblances est voulue ; le « but » de l'écrivain juif donne réponse à tout... M. Kuenen n'allait pas tout à fait jusqu'à dire que, moins on trouve, dans *Esther*, de la prétendue « légende fondamentale », plus cela prouve l'existence de cette légende.

* * *

Que M. De Goeje nous permette donc de le dire en terminant : il s'est laissé séduire par quelques ressemblances plus apparentes que réelles. Même en laissant de côté, comme il l'a fait, une question posée dès 1883 par Guillaume Schlegel, la question capitale de l'origine indienne du prologue-cadre des *Mille et une Nuits*, ce savant éminent aurait reconnu, s'il avait pénétré plus avant dans l'intime

de son sujet, que Shéhérazade, — la vraie, celle des *Mille et une Nuits*, — est et restera toujours, non pas la reine qui sauve des vies humaines menacées d'une fin sanglante (d'autres reines peuvent avoir été, elles aussi, des libératrices), mais la reine qui sauve des vies (et tout d'abord la sienne propre) en retardant sans cesse le moment fatal par un artifice particulier, que lui fournissent sa mémoire intarissable et son génie d'incomparable conteuse. De ces traits vraiment caractéristiques, de cette *essence* du personnage, il n'est trace ni dans les chroniqueurs arabes, ni dans les chroniqueurs persans, ni dans le *Livre d'Esther*.

SECONDE SECTION

LA THÈSE DE M. P. JENSEN

D'un extrême à l'autre. — Fantaisies élamito-babyloniennes. — Vrais éléments perses du *Livre d'Esther*.

Avec la thèse que nous venons de discuter, tout, dans le *Livre d'Esther*, était perse, vieux perse légendaire, voire mythique. Nous serions trop incomplet si nous ne disions pas quelques mots d'une autre thèse qui, tout au rebours de la première, ne voit dans le *Livre d'Esther* rien de perse et n'y trouve que de l'élamite et du babylonien.

Le *Livre d'Esther* tout entier n'est, en effet, d'après M. P. Jensen, le célèbre assyriologue — et mythomane — de Marbourg, que le développement de ce thème : lutte des divinités babyloniennes contre les divinités élamites de Suse (la ville où se passent les événements rapportés par le *Livre d'Esther*) et triomphe final des dieux de Babylone.

Les divinités élamites sont représentées par Haman et Vasti, flanqués de Zarès, la femme d'Haman ; les divinités babyloniennes, par Esther et Mardochée.

Voyons un peu (1).

(1) La thèse de M. Jensen a été exposée par lui dans un travail intitulé *Noms propres élamites (Elamitische Eigennamen)*, qui a été publié en 1892 dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (vol. VI, pp. 47 seq. et 206 seq.). — M. Theodor Nœldeke, une autorité en matière de philologie sémitique, a cru devoir faire sienne cette thèse, tout en déclarant qu'il n'avait aucune compétence personnelle en ce qui regarde les inscriptions cunéiformes (article *Esther*, signé Th. N. et publié en 1901, dans l'*Encyclopædia Biblica* de Cheyne et Black, tome II). — En 1901 aussi, M. Jensen maintenait ses conclusions dans un article intitulé *Alt-und Neuelamitisches* et donné à la *Zeitschrift der Deutschen Morgenlændischen Gesellschaft* (vol. 55).

* * *

Vasti (ou Vashti), d'abord, ne serait autre qu'une déesse élamite, une grande déesse, qui aurait porté exactement le même nom : *Vashli*... Il est vrai que, d'après M. Jensen lui-même, le nom de cette déesse serait écrit *Mashli*, et, si M. Jensen lit *Vashli*, c'est (il le dit formellement) qu'il « a *des raisons (sic)* de croire que la déesse en question se retrouve dans la Vashti du *Livre d'Esther* ». Et il renvoie, comme justification, à ce qu'il dit d'Haman et de Zarès (1).

M. Jensen se prononçait ainsi en 1892 : depuis ce temps la science a marché, et les découvertes faites dans la Susiane ont apporté ici des précisions. L'éminent déchiffreur des textes élamites, le R. P. Scheil, Membre de l'Institut, a bien voulu nous renseigner à ce sujet.

L'écriture babylonienne, — écriture syllabique, comme on sait, — n'avait qu'un seul signe pour les syllabes *Maš (mash)* et *Par ;* l'écriture sussienne (élamite) avait pour chacune de ces valeurs un signe particulier. Et ce n'est pas le signe *Maš* (arrangé en *Vaš* par M. Jensen) que cette écriture sussienne emploie pour exprimer la première syllabe du nom de la déesse élamite ; c'est le signe *Par*, le même signe qui exprime, par exemple, la première syllabe du nom des Perses, *Par-sin*.

Le nom du prétendu prototype de la Vashti du livre biblique est donc *Parti*, nom absolument différent. C'est à cette déesse Parti, à « Parti, la dame de Tarrisa », qu'un certain prince élamite Hanni consacre un bas-relief et une inscription sculptés sur un rocher dans la vallée du Karoun, « pour la bénédiction de sa vie, de la vie de sa femme et de celle de sa famille (2) ».

(1) ... *Ich lese Wašti und nicht Mašti weil ich Grund zu der Annahme habe, dass die in Rede stehende Gœttin in der Wašti des Buches Esther wiederzufinden ist* (*Sieh oben zu* HUBAN *und unten zu* KIRIŠA).

(2) *Délégation en Perse. Mémoires*, tome III. *Textes élamites-anzanites*, 1re série, par V. Scheil, O. P. (Paris, 1901). Texte n° 64. — Dans le tome IX des *Mémoires* (*Textes élamites-anzanites*, 3e série 1907), le R. P. Scheil reproduit un document élamite où il est question d'une femme dont le mari est dit le « Partéen », l' « homme de la déesse Parti » (n° 298. Cf. p. 144). — Dans ce même volume, le nom des Perses, *Par-sin*, dont nous parlons plus haut, est donné par le document n° 11 et par plusieurs autres documents. Voir aussi, pour le signe *par*, *bar*, le document n° 259. — Quant au signe *maš*, *maz*, que distingue du signe *par*, *bar* une addition ne permettant aucune confusion, on le trouvera notamment dans les documents n° 10, 169 68 (dans le dernier, p. 62, il est suivi du signe *ti* : *gi-ut-maz-ti*, « tapis »).

Aujourd'hui l'erreur de M. Jensen ne fait plus de doute, et une revue spéciale allemande disait, il n'y a pas longtemps : « Le signe veut dire *Par*, et il n'y a pas de divinité élamite Vasti ; ce nom est iranien (= Vah [i] šti) (1) ».

Il y a bel âge que feu M. Oppert avait reconnu le caractère iranien de ce nom de Vashti et qu'il y avait vu le perse-zend *vahishti*, l' « Excellente (2) ».

Voilà donc le prétendu couple divin élamite démuni de son personnage féminin. Mais M. Jensen a une déesse de rechange, une déesse *Kiriša*, à laquelle il assimile la Zarès (Zeresh), femme d'Haman, d'après le *Livre d'Esther*. Le couple élamite opposé au couple babylonien Esther-Mardochée serait donc, après correction, un couple Zarès-Haman.

Ici, des partisans résolus du système, M. Th. Nœldeke, M. H. Zimmern, se refusent eux-mêmes à suivre M. Jensen et à contresigner cette assimilation de *Zeresh* à *Kiriša* [ou plutôt *Kiririša* (3)]. « La différence des consonnes initiales, dit M. Noeldeke, ne serait pas aisée à expliquer (4). »

M. Oppert, lui, n'avait pas eu difficile de montrer que le nom de Zarès (Zeresh) est le nom vieux-perse *Zaris*, zend *Zairis*, « la Dorée », nom qui, à l'origine, désignait évidemment une femme à cheveux blond doré. — Nous avons vu plus haut (1re Section, § 1), dans une litanie de l'Avesta, une *Zairici*, dont le nom, selon l'interprétation de M. James Darmesteter, signifie « à couleur d'or ».

Il paraît que, forcé dans ses positions, M. Jensen, plutôt que d'admettre une étymologie iranienne pour Zarès, s'est décidé à l'assimiler à « une déesse babylonienne du vin », nommée *Siris (einer babylonischen Weingœttin* SIRIS) ; c'est M. Zimmern qui nous l'apprend (5). N'est-il pas assez piquant de voir M. Jensen, en désespoir de cause, introduire ainsi, dans cette triade essentiellement élamite, opposée par lui au couple babylonien, quoi ? un élément *babylonien*.

(1) G. Hüsing, dans *Orientalische Litteratur Zeitung*, 15 septembre 1905, col. 390.

(2) *Annales de Philosophie chrétienne*, janvier 1864. — *Revue des Etudes juives*, 1894.

(3) Voir *lesDieux de l'Elam*, par H. de Genouillac, nos 21 et 12) dans le *Recueil de travaux relatifs à la philosophie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, vol. XXVII 1905). — Le R. P. Scheil nous écrit que ce nom de *Kiririša* se compose de *kiri* et *riša*, soit « dieu, déesse » et « grand, grande ».

(4) Th. Nœldeke : Article mentionné, col. 1405. — H. Zimmern : p. 485 et 516 de *Die Keilschriften und das Alte Testament*, von Eberhard Schrader, 3. Auflage neu bearbeitet von H. Zimmern und H. Winckler (1902).

(5) *Op. cit.*, p. 485.

Tout compte fait, il ne reste donc plus du couple ou plutôt de la triade élamite qu'un seul membre, le personnage masculin, et encore !

M. Jensen assimile Haman à un dieu élamite *Houmman*, et il appuie cette assimilation sur de prétendues constatations analogues, c'est-à-dire sur la thèse qui identifie Vasti et Zarès à des déesses élamites.

Cette thèse s'étant irrémédiablement effondrée, et les noms de Vasti et de Zarès s'expliquant parfaitement et très naturellement par l'iranien (perse et zend), il y a certainement mieux à faire que de s'efforcer d'expliquer vaille que vaille le nom d'Haman par l'élamite. Pourquoi ne pas chercher, avec Oppert, l'explication de ce nom dans l'iranien, qui rend si bien compte des deux autres noms ? — Sans doute nous savons que toutes les restitutions de noms propres indo-européens d'après des transcriptions sémitiques (qui omettent les voyelles) ne sont que des possibilités plus ou moins probables, et que, dans le cas présent, la transcription des trois consonnes H M N peut se faire de diverses manières. M. Oppert lisait *Hamâna*, « le Respecté » (quelque chose comme notre nom d'Honoré), nom qui donne très exactement l'équivalent perse et zend du sanscrit *samâna*, « orgueilleux » ou « estimé ». Cette lecture n'est nullement invraisemblable, surtout quand le nom du père d'Haman, *Hamadâtha*, paraît être bien iranien. La finale *dâtha*, qui se rapporte soit à la racine *da*, « donner », soit plutôt à la racine *dha*, « poser, établir, créer », et que les Grecs rendent par δατης (Mithridate, Tiridate, etc.), se rencontre, en effet, dans les noms propres iraniens, depuis le zend de l'*Avesta* et le perse des Achéménides jusqu'à la langue des Parthes. Certainement, cette finale, foncièrement iranienne, n'est pas venue s'accoler à un mot élamite pour former on ne sait quel composé hybride. M. Oppert a donc eu raison d'interpréter par l'iranien la première partie du nom (*Hama*, qu'on peut lire *Hauma*), comme la seconde, et la signification qu'il trouve au nom d'*Hamadâtha*, *Haumadâtha*, « créé par le divin Homa (1) », est parfaitement admissible (2).

(1) *Haoma* (zend), *hauma* (vieux-perse), nom d'une plante sacrée et de son génie.

(2) Dans son lexique des noms propres iraniens (*Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895), M. Ferdinand Justi, au mot *Hamdâtha*, admet pour ce nom comme « vraisemblable », en s'appuyant sur M. Jensen, l'étymologie : « donné par Houmman, Oumman (le dieu élamite) ». La forme primitive, dans cette supposition, serait donc *Hoummandâta*, avec un *n*, nullement insignifiant, lequel, notons-le bien, n'existe pas dans le *Hamadâta* ou *Haumadâta* du *Livre d'Esther*, et qui devrait y figurer, si, dans ce nom, il fallait chercher l'hybride invraisemblable, mi-élamite,

Nous nous bornerons à mentionner un autre système du même M. Jensen, d'après lequel le personnage d'Haman et tout le *Livre d'Esther* dériveraient de l' « épisode de Humbaba », du méchant Élamite Humbaba, dans l'épopée babylonienne de *Gilgamesh*, Inutile, croyons-nous, de chercher à discuter : on n'étreint pas le vide absolu. Du reste, cette thèse n'a pas eu grand succès, et M. Jensen lui-même le constate mélancoliquement, entre les lignes, dans un ouvrage publié en 1900 (1). Ce qui est tout à fait suggestif, c'est que, dans les 1030 pages du volume vraiment inimaginable, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur* (« L'Épopée de Gilgamesh dans la littérature universelle »), où il tire du fameux poème babylonien non seulement tout l'Ancien Testament, mais le Nouveau (2), M. Jensen n'a pas consacré le moindre chapitre au *Livre d'Esther*.

* * *

Venons maintenant à l'autre prétendu couple divin, au couple babylonien : Esther et Mardochée.

Quand le récit biblique parle d'Esther pour la première fois, il la nomme *Edissa* (*Hadassâh*, « Myrte »), et ajoute qu'elle s'appelait aussi *Esther*. Avait-elle toujours porté ce double nom ? c'est peu probable, et il n'est pas impossible, croyons-nous, de suppléer ici au silence du texte. C'est quand la belle Juive est devenue l'épouse du roi de Perse que son nom hébreu de Hadassâh est changé contre un autre nom. Aujourd'hui encore, la favorite des Shahs de Perse prend un nom officiel (3).

Selon toute vraisemblance, le nom nouveau de la jeune Hadassâh devait être perse, et, de fait, la langue perse explique parfaitement ce nom d'*Esther*. — *Esther* ou *Estâr* (selon la vocalisation reproduite par Tabari, *suprà*, Ire Section, § 1), c'est le mot perse *stâra*, zend

mi-iranien, supposé par M. Justi, à la suite de M. Jensen. — M. Justi, en 1895, ne connaissait pas un document cunéiforme, publié et traduit en 1889, par M. Oppert, un contrat de prêt avec hypothèque, rédigé dans une ville de Babylonie, l'an XVI d'Artaxerxès (comme roi de Babylone), 450 avant J.-C., et mentionnant, parmi les « juges » qui présidaient à l'affaire, un certain *Oum-ma-da-a-tav*, c'est-à-dire *Oummadâta*, transcription probable (M. Oppert est tout à fait affirmatif) du nom iranien de *Haumadâta* (*Corpus inscriptionum semiticarum. Pars secunda inscriptiones aramaicas continens.* T. I, fascic. I, Paris, 1889, p. 69, n° 66).

(1) P. Jensen : *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen* (Berlin, 1900), p. 423.

(2) M. Jensen rendrait des points à M. Stucken. Voir, sur ce dernier, notre article *Fantaisies biblico-mythologiques. M. Stucken et le folk-lore* (*Revue biblique*, janvier 1905).

(3) Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, 1890, p. 378.

stâre, signifiant « étoile », « astre », ἀστήρ. Vraiment on n'a pas besoin d'aller chercher dans la mythologie babylonienne le nom de la déesse Ishtar, quand ce nom perse d' « Astre », d' « Étoile » (auquel, par parenthèse, correspond, comme appellation poétique, le nom espagnol actuel d'*Estrella*) va si bien à une jeune femme rayonnante de beauté.

*
* *

Ici un partisan de M. Jensen nous arrête (1). « Quand même, dit-il, on pourrait établir que tous les noms propres figurant dans l'histoire d'Esther auraient été réellement en usage chez les Perses, cela ne fortifierait pas la thèse de l'historicité du livre : en effet, même à l'époque grecque, un Juif de Palestine ou d'ailleurs aurait pu rassembler sans difficulté un grand nombre de noms propres perses. »

Admettons tout cela ; mais là n'est pas en ce moment la question : ce qui est l'objet de la présente discussion, ce n'est pas plus l'historicité que la canonicité du *Livre d'Esther ;* c'est uniquement le système de M. Jensen, après celui de M. De Goeje. Or, si le nom d'Esther, si les noms d'Haman, de son père, de sa femme, sont démontrés iraniens, toute la bâtisse élamito-babylonienne de M. Jensen croule, et de cette belle antithèse, si bien symétrique, il ne reste plus qu'un débris, Mardochée, le demeurant du couple babylonien.

*
* *

Empressons-nous de le dire : pour Mardochée il n'y a ni à contester, ni à hésiter un instant ; le nom est indubitablement un nom babylonien, qui se rattache au dieu Mardouk. Mais, nous le dirons immédiatement aussi, qu'est-ce que cela prouve ?

A Suse ou dans la Susiane, bien avant le Mardochée de l'époque perse, c'est-à-dire le Mardochée d'*Esther*, il y avait des Mardochée et même des Mardouk tout court : on connaît un *Mardoukkaï* qui, de son nom de tribu, est appelé le Mantinatakéen, et tout au moins quatre *Mardouk*. Et tous ces personnages à nom divin figurent très prosaïquement dans des pièces de comptabilité écrites dans la langue des monarques indigènes Susiens et appartenant aux archives de l'Intendance du Palais ; tous sont mentionnés comme ayant fait livraison aux fonctionnaires royaux de divers objets (2). Mar-

(1) Th. Nœldeke, *op. cit.*, col. 1402.
(2) V. Scheil, *Textes élamites-anzanites*, 3e série (déjà citée).

douk, fils de Keutour, par exemple, livre des lainages de telle couleur (document nº 108), des lainages encore ou étoffes (document nº 136) ; Mardouk, fils de Zaris, un lot de quinze pièces : étoffes diverses, armes, etc. (nº 126). Quant à Mardoukkaï le Mantinatakéen, qui paraît être un forgeron, il fournit (ou peut-être reçoit pour les travailler) du fer, des objets en plomb (ou autre métal non encore exactement déterminé), des verrous (document nº 170).

Impossible, évidemment, de trouver, en dehors du nom, rien de mythique chez ces braves gens. Pourquoi le Mardochée de plus tard serait-il davantage un mythe ?

Mais, nous dira-t-on, tous ces Mardouk et Mardochée du temps des rois de Suse étaient païens, comme les Mardochée de Babylonie, — car il y a des Mardochée de Babylonie, et aussi des Mardouk (1) —; ils prenaient les noms de leurs dieux, et c'est tout naturel. Le Mardochée d'*Esther*, lui, est juif, bon juif, et son nom, qui détonne dans un milieu juif, ne peut que donner à penser : évidemment, il y a là un indice d'une légende relative au dieu Mardouk, légende qu'un écrivain juif aura essayé de judaïser, mais qu'il a mal *démarquée*.

Avant de répondre, nous transcrirons ici le commencement d'une liste de noms qui se trouve deux fois dans le *Livre d'Esdras* (I, chap. II, v. 2 ; II, chap. VII, v. 7), liste mentionnant les chefs israélites qui, Zorobabel à leur tête, ramenèrent en Palestine un certain nombre de Juifs après la captivité de Babylone. Ces chefs sont : « Zorobabel, Josué, Néhémia, Saraia, Rahélaia, *Mardochaï* », et autres.

Voilà donc, toujours avant l'époque du Mardochée d'*Esther*, un autre Mardochée, non moins juif, cité dans un document où il n'y a pas moyen de soupçonner un mythe, l'ombre d'un mythe dans un document de statistique.

(1) Nous mentionnerons un *Mardouka* qui, dans la ville babylonienne de Sippara, la dixième année de Darius (fin du VIe siècle avant J.-C.), écrit, en sa qualité de scribe, le contrat de vente d'une esclave bactrienne. La tablette a été traduite par M. Pinches (*Records of the Past. New Series*, vol. IV, 1890, pp. 104 seq.). — Un fait curieux, c'est que deux des témoins de ce contrat sont des Juifs (descendants de transportés de la Captivité), ainsi que le montrent leurs noms, dans lesquels entre le nom de Jehovah (*Jahvé* ou *Jah*) : l'un s'appelle *Gamar-Jahva* = *Gamariah*, « Jahvé a accompli » ; l'autre *Barikia* = *Berechiah*, « Jah a béni ». — Le R. P. Scheil nous signale, dans des contrats babyloniens publiés par le R. P. Strassmaier, trois *Mar-douk-a*, de l'époque de Nabonide (555-538 (*Inschriften von Nabodinus*, nos 128, 126 et 274, 427), et un *Mar-douk*, du temps de Nabuchodonosor (604-561) (*Nabuchodonosor*, 86). Un autre Mar-douk se rencontre dans un contrat du temps de Nériglissor (*Nergal-šar-usur*) (559-556), publié par M. Evetts (Contrats de Nériglissor, nº 27, 2).

Et, à côté de ce Juif, rattaché par son nom à un dieu de Babylone, le grand chef de l'expédition lui-même n'a pas un nom moins babylonien ; car *Zorobabel*, *Zeroubabel*, signifie « semence, rejeton de Babylone », et l'on rencontre ce nom, sous la forme *Zîr Babili*, dans plusieurs documents babyloniens d'intérêt privé (1).

* * *

Comment le compagnon de Zorobabel pouvait-il s'appeler Mardochée, tout en étant bon Israélite ?

Réponse : Comment, à l'époque gréco-romaine, le compagnon de saint Paul, le savant Juif d'Alexandrie *Apollos* (contraction probable d'*Apollonios*), pouvait-il porter ce nom mythologique d' « Homme d'Apollon » ? Comment un autre Juif d'Alexandrie, un historien écrivant en grec, s'appelait-il, en plein pays païen, *Demetrios* l' « Homme de Cérès » (2) ? Comment deux Juifs de Palestine, envoyés à Rome en ambassade par le grand prêtre Jean Hyrcan, fils de Simon Macchabée (fin du second siècle avant J. C.), s'appelaient-ils, l'un *Apollonios*, et l'autre, *Diodoros*, « Don de Jupiter » (3) ?... Tout le Panthéon hellénique y aura passé !

Et pourtant il semble que jusqu'à présent aucun mythomane n'a travaillé sur cette série de noms mythologiques, pas plus sur l'Apollos de saint Paul que sur les autres... Jusqu'à présent, disons-nous ; car il ne serait pas bien difficile, avec un peu d'imagination, de relier mythiquement au dieu Apollon un personnage d'une historicité aussi incontestée que saint Paul. Apollos est, en effet, appelé par saint Paul, dans la première Épître aux Corinthiens (XVI, 12) « frère » (περὶ δὲ Ἀπολλῶ τοῦ ἀδελφοῦ). Or, qui peut bien être le frère du dieu Apollon ? Mercure, notamment, le dieu de l'éloquence, fils de Jupiter, comme Apollon. Eh bien, ouvrez les *Actes des Apôtres*, au chapitre XIV. Est-ce qu'ils ne nous représentent pas l'éloquent Paul comme le porte-parole, quand il voyage à travers l'Asie Mineure en compagnie de Barnabé ? et les gens de Lystre, en Lycao-

(1) Voir, dans les contrats babyloniens, publiés et traduits par M. F.-E. Peiser (*Babylonische Vertræge des Berliner Museums*, Berlin, 1890), deux contrats relatifs à des prêts d'argent : l'un (n° 1), de la 9e année de Šamaš-šum-ukîn (VIIe siècle avant J.-C.) ; l'autre (n° 69), de la 19e année de Darius. Parmi les témoins de chacun de ces deux contrats, figure un *Zîr* Babili. — Dans les ouvrages du P. Strassmeyer et de M. Evetts, cités plus haut, on trouve aussi des Zîr Babili : un, sous Nabuchodonosor (n° 185) ; deux, sous Nériglissor (n° 9, 11 et n° 36, 2) ; un quatrième, sous Nabonide (n° 113).

(2) *Dictionnaire de la Bible*, de M. l'abbé Vigouroux, t. I, col. 359.

(3) Josèphe, *Antiquités Judaïques*, I. XIII, chap. XVI.

nie, n'appellent-ils point Paul *Mercure* et Barnabé Jupiter ? Est-ce que, d'après la mythologie, Jupiter et Mercure, dans les pérégrinations qu'ils font ensemble sur la terre, ne parcourent pas la Phrygie, *région toute voisine de la Lycaonie ?* Est-ce que ce n'est pas là qu'ils visitent Philémon et Baucis ? Enfin, — et quel indice pour un trouveur de mythes ! — est-ce qu'il n'y a pas une épître de saint Paul... *à Philémon ?*

Mais parlons bas. Si parfois cela allait passer tout vif dans quelque ouvrage bien savant !

TROISIÈME SECTION

UN MIXTUM COMPOSITUM

LA THÈSE DE M. PAUL HAUPT

Le système de M. De Goeje et celui de M. Jensen étaient homogènes : tout perse, chez le premier ; tout élamito-babylonien, chez le second.

Le système de M. Paul Haupt, l'assyriologue bien connu de la *Johns Hopkins University* de Baltimore, — système dans lequel va reparaître Shéhérazade, — est un *mixtum compositum* assez étrange, et qui n'a rien de commun avec les observations très judicieuses, formulées plus récemment par ce savant, précisément dans un travail sur *Esther*, au sujet de certains orientalistes en chambre, qui jugent tout d'après le texte mort des livres et ne savent rien de la vie ni des coutumes de l'Orient (1).

* * *

D'après M. Paul Haupt, le « prototype » d'Esther et de Shéhérazade, c'est la Phédyme d'Hérodote (2).

Qu'est-ce que cette Phédyme ? Si nous comprenons bien M. Haupt, c'est originairement une personnification de la lumière. Le nom de Φαιδυμίη est apparenté aux mots φαιδίμος, φαιδρός, « brillant, lumineux », et cela, d'après M. Haupt, est un premier point de ressemblance avec Esther, « la babylonienne Ishtar, la déesse de la plus

(1) Nous avons cité plus haut (1re Section, § 2) une de ces observations des *Critical Notes on Esther*.

(2) *Critical Notes*, p. 101. — *Purim* (Leipzig et Baltimore, 1906), p. 8.

brillante des planètes, Vénus » (M. Haupt, comme on voit, ramasse, parmi les débris du système de M. Jensen, l'Esther-Ishtar).

La Phédyme d'Hérodote, à dire vrai, met assez mal en action ce mythe (livre III, 68). C'est *dans les ténèbres, à tâtons*, qu'elle opère. C'est en palpant, par la nuit noire, la tête de son seigneur et maître endormi, que Phédyme découvre qu'il a les oreilles coupées, et ce *signalement*, qu'elle réussit à transmettre à un ardent patriote perse, à Otanès, son père, confirme celui-ci dans ce qu'il soupçonnait : maintenant Otanès est certain que le prétendu frère du défunt roi Cambyse est un faux Smerdis, un mage, jadis condamné pour un crime à l'amputation des oreilles, et désormais Otanès ne songera plus qu'à tuer l'usurpateur.

Quoi qu'il en soit du mythe, cette singulière histoire de Phédyme a une physionomie bien individuelle, et son trait caractéristique (l'investigation au sujet des oreilles) ne se rencontre nulle autre part, à notre connaissance. Aussi, quand M. Haupt assimile Phédyme à Shéhérazade et à Esther, des différences radicales sautent-elles aux yeux du premier coup.

Dans la nuit historique, la grande crainte de Phédyme, c'est que le faux roi ne se réveille et ne la prenne sur le fait ; ce qui serait pour elle un arrêt de mort. — Dans toute une succession de nuits, la grande crainte de Shéhérarade, c'est que le vrai roi ne soit pas tenu éveillé par les contes dont elle espère qu'il demandera la suite pour le lendemain. — Quant à Esther, c'est en plein jour qu'elle se rend, sans avoir été appelée, chez le vrai roi, et ce qu'elle craint, c'est que celui-ci ne lui applique les règlements terribles qui punissent de mort cette violation de l'étiquette.

Y a-t-il, dans tout cela, rien de l'identité prétendue ?

Et la même question est à poser, si nous considérons les motifs qui font agir les trois héroïnes. Phédyme risque sa vie pour procurer à son père un renseignement décisif en vue d'une action politique ; — Esther risque sa vie pour intercéder en faveur de son peuple menacé ; — Shéhérazade risque sa vie pour sauver la vie de son père.

Mais, dit M. Haupt, toutes les trois risquent leur vie... Eh ! parbleu ! bien d'autres encore peuvent avoir été dans ce cas. Il s'agit, avant de crier à l'identité, de connaître les circonstances, et l'on a tout à apprendre de la méthode comparative, quand on attache de l'importance à des *ressemblances générales, abstraction faite de tout trait caractéristique*. « Esther risque sa vie *tout à fait* comme Shéhérazade *(just as Sheherazade)* et comme leur prototype commun, la

Phédyme d'Hérodote », dit M. Haupt (*Critical Notes*, p. 139). — Eh bien, non, Esther ne risque pas sa vie *tout à fait* comme les deux autres, et, pour l'affirmer, il faut, au préalable, avoir effacé des trois histoires les traits qui font respectivement leur individualité.

Bien avant M. Haupt, M. Dieulafoy, dans un ouvrage que nous avons déjà cité (1), avait rapproché de l'histoire d'Esther l'histoire de Phédyme ; mais pourquoi ? pour signaler ce qui, ici et là, reflète, — et reflète de la même façon, — les coutumes de la cour de Perse ; pour éclairer les deux récits par ces coutumes. Rien, dans cette curieuse étude, ne tend à établir que l'histoire de Phédyme et celle d'Esther, quelle que soit la ressemblance du milieu où se passent les événements de l'une et de l'autre, soient, au fond, comme le veut M. Haupt, une seule et même histoire.

* * *

M. Haupt ne s'arrête pas là : il multiplie les liens de parenté entre Hérodote, les *Mille et une Nuits* et le *Livre d'Esther*. Nous citons (2) :

« Les parenthèses explicatives, qui sont une caractéristique du style d'Hérodote, sont plus fréquentes dans le *Livre d'Esther* que dans aucun autre livre de l'Ancien Testament. » — « L'histoire de l'invasion de la Grèce par Xerxès n'est, dans Hérodote, que le cadre d'une masse d'éléments légendaires, archéologiques et ethnologiques, tout comme *(just as)* les contes des *Mille et une Nuits* sont disposés dans un cadre. » — « Les manuscrits des *Mille et une Nuits* diffèrent les uns des autres tout autant *(just as much)* que les différentes recensions de l'histoire d'Esther. » — « Les contes des *Mille et une Nuits* sont « parfois de source étrangère » ; mais la manière dont ils sont traités est foncièrement arabe et musulmane ; « de même, le *Livre d'Esther* est foncièrement juif, bien que l'histoire ne soit qu'une adaptation d'une légende liturgique *(festal legend)*, perse ou babylonienne, en usage dans l'ancienne fête du Printemps, laquelle a été combinée, durant la période des Macchabées, avec l'observance du Jour de Nicanor (3). »

(1) *L'Acropole de Suse*, pp. 369-370. — M. l'abbé Vigouroux, dans un très intéressant chapitre sur les découvertes de M. et Mme Dieulafoy à Suse et le *Livre d'Esther*, a reproduit ces remarquables considérations (*La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Egypte et en Assyrie*, 6e édition, 1896, t. IV, pp. 654 seq.).

(2) *Purim*, p. 9.

(3) « Combinée » ? Qu'est-ce que veut bien dire M. Haupt ?... Le *Second Livre des Macchabées* distingue formellement le « Jour de Nicanor », institué en souvenir de la défaite du général ennemi des Juifs, et le « Jour de Mardochée », cette fête des *Purim* (la prétendue « Fête du Printemps » de M. Haupt), qui commémore la délivrance des Juifs par Esther et que les Juifs célèbrent encore aujourd'hui. Voici

* * *

Avec cette Fête du Printemps nous allons retrouver Ishtar, qui ne pouvait manquer dans cette macédoine.

Ici se mélangent bizarrement :

— *Adasa* ou *Adarsa*, la ville de Judée, théâtre de la victoire de Judas Macchabée sur Nicanor, le général d'Antiochus Épiphane, pays dont le nom ne nous est parvenu que par l'intermédiaire du grec (I *Mach.*, VII, 40, 45), et qui paraît être une localité que les indigènes appellent actuellement en arabe *'Adasa*, « lentille » (1), — toutes réserves faites au sujet de la *possibilité* (allez-y voir !) que cet arabe *'Adasa* ait remplacé, dans le cours des âges, un nom d'assonance analogue, un hébreu *Hadassah*, « myrte », supposé existant à l'époque macchabéenne ;

— *Hadassâh*, « myrte », le nom juif d'Esther (2) ;

— *Hadashatou*, mot assyro-babylonien qui aurait joint au sens de « myrte » le sens métaphorique de « fiancée » (le myrte ayant été, paraît-il, en Babylonie comme dans l'Allemagne actuelle, un ornement des mariées) ;

— puis (nous précisons un peu ici un emprunt fait par M. Haupt à M. Jensen) une certaine déesse babylonienne, *qui n'est point Ishtar*, et qui porte, nous dit-on, le titre de « la Fiancée », exprimé non point par le mot *hadashatou*, mais *par un autre mot;*

— enfin Ishtar, introduite là dans la supposition qu'elle peut bien, elle aussi, s'être appelée « la Fiancée » ; auquel cas le titre de *Hadashatou* était tout indiqué pour elle. Hadashatou, en effet, n'est-ce pas Hadassâh ? Hadassâh, n'est-ce pas Esther ? et Esther, n'est-ce pas Ishtar ?

Forçons-nous la note ? Nous ne le croyons pas. Nous la faisons seulement mieux ressortir. Voici, du reste, comment M. Nœldeke, dans son article de l'*Encyclopædia Biblica*, déjà cité (colonne 1404), résume la thèse de M. Jensen : « Hadassah, l'autre nom d'Esther...

le texte (II *Machab.*, XV, 36, 37) : « C'est pourquoi tous, d'un commun avis, décidèrent [après la victoire] que ce jour-là ne se passerait en aucune manière sans solennité ; et que la solennité aurait lieu le treizième jour du mois d'Adar, comme il est dit en syriaque, *la veille du Jour de Mardochée* ».

(1) Nous devons ce renseignement à notre aimable confrère en l'Institut, le R. P. Lagrange, si compétent en tout ce qui touche la topographie de la Palestine.

(2) « Nicanor, le prototype d'Haman *(sic)*, fut défait et tué, le 13 du mois « d'Adar 161, à *Adasa*, et Haman fut défait (*defeated*) et exécuté, grâce à l'interven- « tion d'Esther, dont le nom juif est donné comme étant *Hadassâh*. » Ainsi parle M. Haupt (*Purim*, p. 9).

« correspond à une plus ancienne forme babylonienne *Hadašatou*, « signifiant « myrte » et aussi « fiancée » comme Jensen l'a montré. Du moment qu'un *autre mot* pour « fiancée » est commmunément usité « comme titre *d'une autre déesse* babylonienne, nous pouvons « hasarder la conjecture qu'Istar était aussi appelée Hadašata. » (« *Since* **another** *word for « bride » is commonly used as the title of* **another** *Babylonian goddess, we may hazard the conjecture that Istar was also called Hadašatu.* »)

Évidemment, au fond de toute cette argumentation, il y a le parti pris obstiné de retrouver à toute force la déesse Ishtar dans Esther.

* * *

Nous serions bien aise de pouvoir donner des renseignements précis sur la « Fête du Printemps », et sur sa « légende liturgique » *(festal legend)*, « perse ou babylonienne » au choix, dont M. Haupt, — oubliant quelque peu, ce nous semble, Phédyme, le « prototype », — fait dériver, comme on l'a vu, par voie d' « adaptation » l'histoire d'Esther ; mais nous nous trouvons dans un grand embarras. A la page 8 de *Purim*, la Fête du Printemps paraît solenniser les noces du dieu Mardouk et de la déesse Ishtar, laquelle justifierait ainsi ce titre de « la Fiancée », dont MM. Jensen et Haupt la gratifient. — A la page 22, il est question, à propos de Mardochée et d'Haman, d'une vieille *festal legend* babylonienne (supposée), qui pourrait bien avoir célébré « la victoire remportée par le grand dieu de Babylone sur la principale divinité des Élamites ». — Même page, un *nature myth* (également supposé) pourrait bien avoir « symbolisé la victoire des divinités du Printemps sur les géants glaciaux de l'Hiver, qui haïssent la lumière du soleil et complotent sans cesse de ramener l'hiver sur la terre... ».

Et puis, il y a une complication : Haman et Vashti symbolisent, d'après M. Haupt, les ennemis jurés du soleil, et voilà que deux assyriologues d'une notoriété non moins grande que celle de M. Haupt, MM. Winckler et Zimmern, font d'Haman un « héros solaire », le Soleil d'hiver, il est vrai, auquel succède le Soleil d'été, Mardochée.

M. Winckler, dont M. Zimmern adopte les idées (1), a calculé que, d'après le *Livre d'Esther*, la domination d'Haman doit avoir duré quelque chose comme 180 jours ; or, 180 jours, c'est une demi-

(1) *Op. cit.*, p. 519.

année, et c'est au bout de ce semestre d'hiver qu'Haman est pendu, « genre de mort caractéristique pour le héros solaire » *(eine fur den Sonnenheros charakleristische Todesart)* : il est, en effet, — avons-nous bien compris ? — accroché à une potence comme une lanterne.. du ciel.

Aspice Pierrot pendu
Quod librum n'a pas rendu...

En griffonnant ces rimes et le reste sur leurs livres de classe au-dessous d'un bonhomme hiéroglyphique au gibet, nos petits écoliers d'autrefois ne se doutaient guère que, dans cette pendaison du blanc Pierrot, ils exprimaient un mythe solaire.

CONCLUSION

Il nous semble que nous nous sommes arrêté assez longtemps sur toutes ces imaginations et que le moment est venu où l'on peut conclure.

Nous n'avons nullement examiné, dans ce travail, la question de savoir si le *Livre d'Esther* est historique ou non : nous sommes folkloriste et non exégète. Nous nous sommes borné à contrôler certaines thèses en faveur, qui touchent au folk-lore ; nous avons vérifié ce qui, jusqu'à présent, dans le monde savant, passait de main en main comme de l'or du meilleur aloi ou plutôt comme ces valeurs fiduciaires de premier ordre dont on ne songe pas à discuter les garanties.

Esther était la Shéhérazade des *Mille et une Nuits*, à moins qu'elle ne fût la déesse Ishtar, ou la Phédyme d'Hérodote, ou tout cela à la fois. Avant d'accepter cette monnaie courante, nous avons regardé de près : on a vu ce qui est résulté de nos vérifications.

Et maintenant y aurait-il à s'étonner grandement si quelque jour un historien novateur allait découvrir qu'Esther serait... Esther ?

ÉTUDE DE FOLK-LORE COMPARÉ

Le Conte de " la Chaudière bouillante et la feinte Maladresse " dans l'Inde et hors de l'Inde

Extrait de la *Revue des Traditions populaires*
(janvier-avril 1910)

Le crâne qui rit et la chaudière bouillante (conte littéraire indien ; contes oraux de l'Inde et de l'île de Zanzibar). — La feinte maladresse. — Le coup de sabre. — Le Grand roi Vikramâditya, le *yoghî* et l'*agnikounda*. — La circumambulation rituelle. — Les deux formes du thème réunies dans un conte du Tibet. — Un petit conte portugais. — La chaudière se transforme en four mobile (Inde) ; puis en four fixe avec ou sans pelle à four (Tatars de la Sibérie méridionale, pays européens, Maroc). — Vikramâditya et *Hænsel et Grethel*. — Contes de cette famille où la feinte maladresse est remplacée par d'autres ruses.—*Finette Cendron*, de Mme d'Aulnoy, et la Cendrillon annamite. — Un conte de Tripoli de Barbarie et le *Petit Poucet* de Perrault. — Le héros, qui doit être mangé, fait manger à l'ogre ou à l'ogresse leur propre fille (Inde, Tatars de Sibérie, Russie, pays scandinaves, pays de la côte africaine barbaresque). — Réflexions du chat dans l'Inde, chez les Kabyles et en Sicile ; du corbeau dans l'Annam. — Le festin d'Atrée. — Le cœur mangé, dans la légende du châtelain de Coucy et dans un récit indien du Pendjâb. — La feinte maladresse de Polichinelle avec le bourreau : Guignol et le vieux Somadeva de Cachemire. — Etc.

Dans un conte indien appartenant à une très intéressante recension du célèbre recueil *Les Trente-deux Récits du Trône (Sinhâsana-dvâlrinçikâ)*, recension qui nous a été conservée par des traductions persanes de la fin du XVIe siècle et du commencement du XVIIe, nous rencontrons l'épisode suivant (1) :

(1) Nous reviendrons, dans un livre en préparation dont le présent travail doit former un chapitre, sur ces traductions persanes des *Trente-deux Récits du Trône*. Toutes ont été faites dans l'Inde à la cour de ces Grands Mogols où le persan était

Le râdjâ Vikramâditya (1), s'étant mis en route pour aller conquérir la main d'une certaine reine, arrive à une grande plaine, jonchée de crânes humains. Et, tandis qu'il traverse cette plaine, l'un des crânes, l'apercevant, éclate de rire. « Pourquoi ris-tu ? » dit le râdjâ. — « Je ris en pensant que, dans quelques heures, ton crâne viendra tenir compagnie aux nôtres. » Le crâne raconte alors que près de là est un *div* (sorte de démon, de génie plus ou moins malfaisant) sous l'apparence d'un *yoghî* (ascète mendiant indien, adorateur de Siva). Il attire les voyageurs et leur dit de tourner trois fois autour d'une chaudière d'huile bouillante, ajoutant qu'alors il leur montrera des choses extraordinaires. Et, pendant que le voyageur tourne, le *div* le jette dans la chaudière et ensuite le dévore, ne laissant que le crâne. Celui qui parle était, lui aussi, fils de *div (divzad)* : il n'en a pas moins été trompé, ainsi que trois autres fils de *div*, ses compagnons. Pour éviter cette embûche, il faudra que le râdjâ demande au prétendu *yoghî* comment on doit faire : pendant que celui-ci, pour le montrer, tournera autour de la chaudière, le râdjâ l'empoignera et le jettera dedans. Alors Vikramâditya prendra un peu de l'huile bouillante et en aspergera les crânes des quatre *divs*, qui seront rendus à la vie.

Vikramâditya fait ainsi périr le *yoghî* et ressuscite les quatre *divs*. Ceux-ci lui promettent d'apparaître chaque fois qu'il les appellera par la pensée et de lui obéir en toutes choses. Etc. (2).

a langue officielle : la première en date fut entreprise, en 1574, par ordre du célèbre Akbar. Les auteurs de ces traductions ont eu sous les yeux une recension particulière de l'ouvrage indien, recension aujourd'hui disparue. Nous montrerons ultérieurement la parenté de cette recension avec celle que reflète une version tibétano-mongole, du même recueil. — Une de ces traductions persanes a été mise en français par le baron Lescallier, d'après un manuscrit de la Bibliothèque Impériale, aujourd'hui Nationale (Supplément persan, 936), sous le titre de : *Le Trône enchanté* (New-York, 1817).

(1) Vikramâditya est un personnage historique, qui régnait, au 1er siècle avant notre ère, dans le Mâlava (actuellement État indigène de l'Inde centrale) et à qui les conteurs indiens attribuent toute sorte d'aventures fantastiques.

(2) Nous avions d'abord fait notre résumé de cet épisode d'après la traduction de Lescallier, mentionnée dans la note précédente. Au dernier moment, nous nous sommes demandé comment ce traducteur, si sujet à caution, s'était comporté en cet endroit à l'égard de son texte. Pour le savoir, nous nous sommes adressé à un orientaliste de haute compétence en tout ce qui touche le persan, M. E. Blochet, bibliothécaire au Département des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale, et notre obligeant ami a pris la peine de nous donner une traduction littérale de ce passage. Somme toute, la traduction de Lescallier, ici (I, p. 177 seq.), est suffisamment fidèle pour l'ensemble, et nous n'avons eu à faire que des corrections de détail. Ainsi, dans Lescallier, le crâne « se met à *sourire* », ce que, même dans le fantastique, on a de la peine à se représenter, tandis que le texte persan le fait « éclater de rire », et ce sont ces éclats de rire qui attirent l'attention du râdjâ ; ainsi encore la « chaudière de *poix* bouillante » de Lescallier est, en réalité, comme nous nous en doutions, cette chaudière *d'huile* bouillante, classique dans l'Inde. M. Blochet nous fait remarquer que l'auteur de la version persane exprime le mot *huile* tantôt par un mot persan *(roghan)*, tantôt par un mot hindoustani *(tel)*, qu'il a conservé du texte qu'il traduisait. C'est là un indice de plus que les traductions persanes des *Trente-deux Récits du Trône*, datant de l'époque des Grands Mogols, ont été faites, non point sur un texte sanscrit, mais sur un texte en langue vulgaire. Mais nous n'avons pas à traiter présentement cette question.

Qu'on nous permette d'abord une réflexion générale.

Il nous semble que, si l'on veut se mettre en état de résoudre ou même simplement de poser, — non point par un recours exclusif à la conjecture ou par un appel à l'*a priori*, mais d'accord avec les faits, — les diverses questions se rapportant à l'existence, dans tant de pays, d'un même répertoire de contes populaires, il y aura quelque profit à suivre avec nous, en ses multiples ramifications, le thème principal de cette aventure du râdjâ indien, le thème de *La Chaudière bouillante et la Feinte maladresse.*

Nous commencerons naturellement par ce qui est le plus voisin du récit persano-indien.

§ 1

LE CRANE QUI RIT ET LA CHAUDIÈRE BOUILLANTE

En 1875, un orientaliste russe, M. Minaef, recueillait chez les Kamaoniens, tribus montagnardes indiennes de la région de l'Himalaya, des contes que plus tard il publiait en russe (1). Cette précieuse collection, nous avons pu autrefois, grâce à un traducteur bénévole, notre regretté ami le R. P. Martinov, S. J., la mettre largement à profit dans les remarques de nos *Contes populaires de Lorraine* (2). Nous y avons donné notamment (tome I, p. 149) tout l'ensemble du conte nº 46. Aujourd'hui, nous ne citerons, de ce conte, que ce qui se rapporte au thème que nous avons à examiner :

Un jeune prince, qu'un *yoghî* s'est fait promettre par un roi dès avant qu'il fût né, a été emmené, au jour dit, par le yoghî, qui lui fait voir toutes ses richesses, sauf une chambre. « Un jour que le yoghî était sorti, le jeune prince ouvrit la chambre défendue, et il la vit remplie d'ossements : il comprit que le yoghî était un ogre. Et les ossements, en le voyant, se mirent d'abord à rire, puis à pleurer. Le prince leur ayant demandé pourquoi, ils répondirent : « Tu auras le même sort que nous. — Mais y a-t-il quelque moyen de me sauver ? — Oui, dirent les ossements, il y en a un. Quand le yoghî apportera du bois et fera un grand feu, quand il mettra dessus un chaudron plein d'huile, et qu'il te dira : Marche autour, tu lui répondras : Je ne sais pas marcher ainsi ; montre-moi comment il faut faire. Et, quand il commencera à marcher autour de la chaudière, tu lui casseras la tête et tu le jetteras dans l'huile bouillante. Il en sortira deux abeilles, l'une rouge et l'autre noire. Tu tueras la rouge et tu jetteras la noire dans la chaudière. »

(1) Minaef : *Indiïskia Skaski y Legendy* (Saint-Pétersbourg, 1877).

(2) Emmanuel Cosquin : *Contes populaires de Lorraine, comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers.* Paris, 1886, Librairie Vieweg (actuellement Honoré Champion), 2 vol.

C'est ce que fit le prince. En s'en retournant à la maison, il trouva sur la route une calebasse remplie d'*amrta* (eau d'immortalité). Il en arrosa les ossements, lesquels revinrent à la vie et formèrent une armée...

Qu'on rapproche ce conte populaire indien, actuellement vivant, de l'aventure de Vikramâditya avec le yoghî ; c'est bien, d'un côté et de l'autre, malgré une introduction différente, le même thème, traité pareillement : rire du crâne (ou des ossements), conseil donné par eux au héros ; chaudière bouillante, feinte maladresse, vie rendue aux victimes du yoghî.

Ce qu'il y a d'un peu dissemblable dans les deux récits s'explique facilement. Ainsi, les deux abeilles du conte oral sont une *infiltration* d'un autre thème dont nous avons dit quelques mots dans nos *Contes populaires de Lorraine* (remarques du nº 15, tome I, pp. 176-177) ; nous y avons indiqué notamment deux contes indiens du Bengale, où l'âme, la vie de *râkshasas* (ogres) est cachée dans *deux abeilles*, enfermées elles-mêmes dans divers objets s'emboîtant l'un dans l'autre : si l'on peut saisir les deux abeilles et les écraser, les râkshasas périront.

Tout contre l'Inde proprement dite, chez les populations parlant le *bélotchi*, la langue du Béloutchistan, et habitant la contrée montagneuse à l'ouest de la vallée de l'Indus et les plaines de cette même vallée que l'on connaît sous le nom de Déradjât (actuellement rattachées à la province indienne du Pendjab), un fonctionnaire anglais, M. L. Dames, a recueilli, entre autres, un conte qui présente une forme affaiblie du même thème (1). Pas de crâne, pas d'ossements qui mettent le prince en garde contre le fakir (ici, un fakir remplace le yoghî). Et quand, à plusieurs reprises, le fakir dit au prince : « Tourne autour de la chaudière, mon disciple », c'est de sa propre et personnelle inspiration que le prince répond obstinément : « Le maître d'abord ; le disciple ensuite ! » Puis, le fakir se lançant sur lui pour le saisir, le prince l'empoigne et le jette dans l'huile bouillante.

C'est probablement par l'intermédiaire des Arabes que notre conte est parvenu chez les Souahili de l'île africaine de Zanzibar, population issue d'un mélange d'Arabes avec les nègres de la

(1) Ce conte a été publié, au commencement de 1892, dans les *Indian Fairy Tales* de M. Joseph Jacobs, avant les autres contes *bélotchi* que M. L. Dames a donnés à la revue *Folk-Lore* en décembre 1892 et juin 1893. — Voir, pour la région où tous ces contes ont été recueillis, la même revue (septembre 1902, p. 252).

région (1). Ici, certains traits de la forme primitive, bien que peu nets, sont moins effacés que dans le conte bélotchi. Les crânes humains que le fils du sultan trouve dans une des chambres du mauvais génie sont certainement un souvenir du crâne qui rit dans le conte de l'Inde ; mais ce ne sont pas ces crânes qui conseillent le jeune homme ; c'est un cheval, seul être que le mauvais génie ait laissé vivant dans la maison. C'est ce cheval qui dit au prince de répondre : « Je ne sais pas faire cela », toutes les fois que le mauvais génie lui commandera de faire une chose ou l'autre. Finalement, le mauvais génie met sur le feu un grand chaudron rempli de beurre fondu *(ghî)*, et, quand le beurre est bouillant, il dispose une corde d'une certaine façon près de la chaudière et dit au prince : « Lève-toi et viens jouer. » A quoi le prince, instruit d'avance par le cheval de ce qui doit se passer, répond : « Je ne connais pas ce jeu ; montre-moi comment on s'y prend. » Et, pendant que le mauvais génie est en train de le lui montrer, le prince le pousse dans la chaudière de beurre bouillant.

Dans ce conte souahili, c'est une infiltration d'un autre thème qui a introduit le cheval dont les sages conseils sauvent le héros. Nous renverrons, pour ce thème, aux remarques de notre conte de Lorraine n° 12, *Le Prince et son Cheval.*

* * *

Les contes que nous venons de résumer ont le même encadrement et forment ainsi un même groupe. Un conte oral indien de Srinagar (province de Cachemire) encadre notre thème d'une façon toute différente (2) :

Quatre princes doivent veiller successivement toute une nuit. Quand vient le tour du quatrième, il voit passer un *djinn* (génie), emportant la fille d'un roi : il suit le monstre. Celui-ci dépose la princesse en dehors de la ville et, après lui avoir ordonné de ne pas s'éloigner, il s'en va vers une forêt voisine. Le prince, soupçonnant de mauvais desseins, dit à la princesse de changer de vêtements avec lui et de s'enfuir. Bientôt le djinn revient, apportant une grande chaudière pleine d'huile et du feu. Quand l'huile commence à bouillir, il dit à la princesse (c'est-à-dire au prince déguisé) de marcher autour de la chaudière ; mais la prétendue princesse répond qu'elle ne sait pas comment on fait. Le djinn lui dit que ce n'est pas bien difficile et, pour

(1) E. Steere : *Swahili Tales* (Londres, 1870), p. 381. Pour l'ensemble de ce conte souahili, ensemble qui est le même, ou à peu près, que celui des contes kamaonien et bélotchi, voir nos *Contes populaires de Lorraine* (I, pp. 145-146).

(2) J. Hinton Knowles : *Folk-tales of Kashmir* (Londres, 1888), p. 334.

lui donner l'exemple, il fait plusieurs fois le tour de la chaudière. Alors le prince, sans hésiter, pousse le dijnn dans la chaudière bouillante, où il périt.

On a remarqué qu'ici, comme dans le conte bélotchi, c'est par sa propre sagacité et non grâce aux avis d'autrui que le prince pénètre les desseins de l'être malfaisant.

§ 2

LES CRANES QUI RIENT ET LE COUP DE SABRE LE RITE DE LA CIRCUMAMBULATION

Le trait du crâne qui rit reparaît bien nettement dans deux contes oraux de l'Inde, l'un du Bengale, l'autre des « Provinces Nord-Ouest » (district de Mirzâpour) (1), tous deux se rattachant au même thème général que le groupe de contes qui a été étudié plus haut. Mais le trait de la chaudière bouillante y est remplacé par un autre trait.

Du conte bengalais, dont on trouvera tout l'ensemble résumé dans les remarques de notre conte lorrain n° 5 (tome I, p. 80), nous n'avons à examiner ici que la dernière partie, qui est amenée de la manière suivante :

Pendant que le prince est chez le yoghî, il se laisse entraîner, à la chasse, dans une région que le yoghî lui avait dit d'éviter, et il tombe entre les griffes d'une *râkshasî* (ogresse). Son frère cadet le délivre, et la râkshasî, pour sauver sa vie, révèle aux deux jeunes gens que le yoghî a de mauvais desseins contre l'aîné : déjà il a sacrifié à la sanglante déesse Kâlî six victimes humaines ; le prince sera la septième : alors le yoghî atteindra l'état de « perfection ». Que le prince entre au plus tôt dans le temple de Kâlî, et il verra si ce qui lui est dit est vrai.

Le dénouement de cette aventure, que, dans nos *Contes de Lorraine*, nous n'avons fait qu'indiquer d'un mot, est celui-ci :

Le prince se rend immédiatement au temple de Kâlî et, y étant entré, il voit dans des niches six crânes qui, à son arrivée, rient d'un rire sinistre. Il les interroge et reçoit leurs conseils. Puis, quand le yoghî l'amène devant la déesse et lui dit de se prosterner, le jeune homme répond qu'en sa qualité de prince il ne s'est jamais prosterné devant personne, et prie le yoghî de lui montrer comment on fait. Le yoghî se prosterne, et aussitôt le prince lui tranche la tête, rendant du coup la vie aux six crânes.

Dans le conte de l'Inde septentrionale, ce n'est pas dans le temple

(1) Lal Beyari Day : *Folk-tales of Bengal* (Londres, 1883), n° 13, pp. 194-196. — *North Indian Notes and Queries*, juin 1893, p. 51, col. 2.

de Kâli que le prince voit les crânes qui rient ; c'est dans une des chambres où le *sâdhou* (1) lui avait défendu d'entrer :

Et les crânes disent au prince : « Quand le sâdhou reviendra, il te dira de marcher tout autour de l'image de la déesse et de t'incliner devant elle. Pendant que tu t'inclineras, il te tranchera la tête avec son sabre. Tu n'as qu'une chance de salut : quand le sâdhou te dira de t'incliner, demande-lui de te montrer comment il faut faire ; alors, tranche-lui la tête. Ensuite ouvre la quatrième chambre, tu y trouveras un pot d'eau d'immortalité *(amrita)*. Bois-en un peu et asperge-nous en. Tu deviendras immortel, et nos têtes se réuniront à nos corps. »

Le passage relatif à l' « eau d'immortalité », qui figurait déjà dans le conte indien du Kamaon, est plus net ici.

* * *

Cette histoire, — moins les crânes qui rient, — forme la conclusion du vieux conte indien dans lequel l'auteur de la *Vetâla-panîcha-vinçati* a encadré les « Vingt-cinq histoires » racontées par son Vampire *(Vétâla)*.

Donnons d'abord, pour l'intelligence du récit, la première partie de cet étrange conte-cadre :

Un ascète mendiant, un *yoghî* magicien, a besoin, pour ses incantations, d'un cadavre qui est pendu à un certain arbre. L'intrépide roi Vikramâditya, — celui que nous avons déjà rencontré plus haut — promet par générosité à ce *yoghî* de lui procurer ce cadavre, entreprise difficile, durant laquelle le roi ne doit pas prononcer une seule parole : autrement le cadavre lui échapperait et retournerait aussitôt à son arbre. A peine Vikramâditya a-t-il chargé le cadavre sur ses épaules, qu'un *vétâla*, une sorte de vampire qui s'est logé dans le corps du mort, se met à raconter une histoire, à la fin de laquelle il adresse au roi une question se rapportant au dénouement. Vikramâditya se laisse entraîner à répondre, et le cadavre retourne à l'arbre. — Cette aventure se reproduit encore vingt-trois fois. A la vingt-cinquième, Vikramâditya garde obstinément le silence, et le charme est rompu.

Voici maintenant la conclusion en question, où, comme dans le conte oral du Bengale, c'est un être malfaisant, — ici le *vétâla*, — qui met en garde le héros contre le *yoghî* magicien :

Voyant qu'il ne peut tirer de Vikramâditya une parole, le vétâla lui dit que le yoghî veut le prendre, lui, Vikramâditya, pour victime d'un sacrifice humain, et il lui indique le moyen de déjouer ses mauvais desseins.

Quand Vikramâditya apporte au yoghî le cadavre que le vétâla vient

(1) *Sâdhou*, « bon, vénérable », se dit, dans l'Inde, de ceux qui ont renoncé au monde. C'est le terme général pour les ascètes itinérants hindous.

d'abandonner, le yoghî, par ses conjurations, rappelle le vétâla, et, après l'avoir adoré, il dit au roi de se prosterner tout de son long (les « huit membres » contre terre, selon l'expression sanscrite) devant le « souverain des incantations », et le roi obtiendra tout ce que son cœur désire. Vikramâditya répond : « Je ne sais pas comment faire ; montre-le moi d'abord, et je ferai comme toi. » Le yoghî se prosterne, et aussitôt le roi, d'un coup de sabre, lui tranche la tête.

Une variante de cette aventure de Vikramâditya présente, d'après Albrecht Weber (*Indische Studien*, t. XV, 1878, pp. 211, 215-216, 239), un trait particulier, qu'il ne faut pas négliger de relever (1). Ce n'est pas devant le vétâla que Vikramâditya doit faire l'acte d'adoration ; c'est devant un *agnikounda* (littéralement « un creux, un bassin à feu »), c'est-à-dire devant un brasier, qui est ici un brasier sacré. Il faudra, dit le yoghî, qu'après avoir « tourné par la droite autour de l'*agnikounda* », le roi « se prosterne comme un bâton », c'est-à-dire s'allonge à plat. (Suit la feinte ignorance, et le coup de sabre qui tranche la tête du yoghî.)

* * *

Ce rite qui consiste à tourner autour d'un objet, de façon qu'on l'ait toujours à sa droite, figure plus d'une fois dans les récits indiens. Dans l'*Océan des Fleuves de Contes*, ce livre versifié au XIe siècle par Somadeva de Cachemire, tantôt c'est autour d'un dieu (trad. anglaise de Tawney, I, p. 108) ou de son image (II, p. 83) que l'on tourne ainsi ; tantôt c'est autour d'un arbre où réside une divinité (II, p. 365) ; tantôt, — et ceci nous intéresse particulièrement, — c'est *autour du « feu sacré »* (I, p. 400) ou autour d'un simple feu (II, p. 435) ; dans l'un et l'autre cas, comme cérémonie prescrite pour un mariage (2).

Il est naturel de se demander si ce n'est pas directement du feu sacré et de la *circumambulation* rituelle que procède la chaudière bouillante autour de laquelle le héros de plusieurs des contes ci-dessus doit tourner et dans laquelle il jette le yoghî ou le fakir. Une légende indienne du Pendjab, récemment publiée, a fait de cette conjecture une certitude (3) :

(1) Cette variante se rencontre, non pas dans des manuscrits des *Vingt-cinq Récits d'un Vétâla*, mais dans des manuscrits des *Trente-deux Récits du Trône*, où elle est racontée par une des trente-deux statues (par la trente et unième, dans un manuscrit que R. Roth a sommairement analysé autrefois : *Journal Asiatique*, septembre-octobre 1845, pp. 278 seq.).

(2) *Kathâ Sarit Sâgara*, translated by C. H. Tawney (Calcutta, 1880-1884), 2 vol.

(3) Ch. Swynnerton : *Romantic Tales from the Pandjab* (Westminster, 1903) — *Story VII* du cycle d'aventures du héros local le Râdjâ Rasâlou, pp. 223 seq.

Le Râdjâ Rasâlou, après avoir tué plusieurs géants-ogres *(râkshasas)*, entre dans leur château, où il trouve une *râkshasî*. Il feint de consentir à l'épouser ; puis il dit : « Faisons les choses selon les règles : mettons la chaudière sur le feu ; remplissons-la d'huile et marchons sept fois tout autour. De cette façon, les rites du mariage seront accomplis. » Pendant qu'ils tournent ensemble autour du feu. Rasâlou empoigne l'ogresse et la jette dans la chaudière bouillante.

Ainsi, dans cette légende du Pendjab, la *circumambulation* autour d'un feu a lieu à l'occasion d'un mariage, comme dans Somadeva ; mais le râdjâ profite de l'ignorance de l'ogresse au sujet du rituel hindou, pour mettre sur le feu une chaudière remplie d'huile ; ce qui lui rendra plus facile le coup qu'il médite.

Ici la circumambulation est parfaitement motivée. Il n'en est pas de même dans les contes cités plus haut, où la chaudière bouillante remplace aussi le brasier sacré : dans ces contes, en effet, tout ce qu'il y avait de rituel à l'origine dans cette circumambulation s'est complètement effacé, et l'ordre du yoghî ou du fakir ne s'explique pas et paraît tout à fait arbitraire. « Marche autour de la chaudière », dit simplement le yoghî du conte indien du Kamaon. « Tourne autour », dit le fakir du conte bélotchi. — Dans la traduction persane des *Trente-deux Récits du Trône*, l'explication donnée par le yoghî montre que le moindre souvenir du rite primitif a disparu. Le yoghî, dit cette traduction, « attire les voyageurs et leur dit de faire trois tours autour d'une chaudière bouillante et *il leur montrera des choses extraordinaires* ». — Dans le conte souahili, c'est à un « jeu » près de la chaudière que le mauvais génie convie le prince qu'il a l'intention de jeter dans le beurre bouillant.

Un très intéressant conte oral, recueilli tout récemment dans le Tibet par le capitaine W.-F. O'Connor, Secrétaire et Interprète de la Mission britannique envoyée à Lhassa en 1904, n'a pas davantage conscience du sens primitif de la circumambulation. Dans ce conte (1), un ogre, qui s'est déguisé en « saint lama », vient, comme dans le groupe de contes examiné plus haut (indien du Kamaon, bélotchi, souahili), réclamer au roi un des trois fils qu'il lui a fait avoir et il emmène le jeune prince dans son château :

Là, il lui ordonne de tourner trois fois autour d'un grand poêle *(a great stove)* qui se trouve au milieu de la cuisine : l'ogre pourra ainsi saisir l'occasion de tuer le prince en le frappant par derrière. Mais le prince, se conformant aux instructions que, dans le château même de l'ogre, il a reçues

(1) Capt. W.-F. O'Connor : *Folk Tales from Tibet* (Londres, 1906), pp. 103 seq.

d'une femme, réveillée par lui d'un sommeil magique (1), dit à l'ogre : « Il fait si obscur ici ! Ayez donc la bonté de vous mettre devant moi et de me montrer le chemin. » De sorte que l'ogre ne peut lui faire de mal. — Ensuite, l'ogre s'assied sur son trône et dit au prince de se prosterner trois fois devant lui : pendant que le prince sera la face contre terre, l'ogre le tuera. Le prince lui répond qu'en sa qualité de prince il ne s'est jamais prosterné devant personne : « Mais si vous me montrez comment on s'y prend, je ferai de mon mieux. » Quand la tête de l'ogre touche la terre pour la troisième fois, le prince la lui tranche d'un coup de sabre.

Il est remarquable que les deux formes indiennes de ce thème, — circumambulation autour de la chaudière (remplacée ici très gauchement par un poêle) et prosternement, — se trouvent réunies dans ce conte tibétain, provenant très certainement de l'Inde, et peut-être apporté au Tibet par voie littéraire, comme tant d'autres contes indiens.

*
* *

M. Tawney, dans les remarques de sa traduction de Somadeva (I, pp. 98-99 et 573), cite des érudits qui estiment que ce rite de la *circumambulation* n'est point spécial à l'Inde : chez les Grecs et les Romains, on aurait aussi fait des circumambulations autour d'un objet sacré, tenu constamment à main droite. Des paysans écossais auraient été vus tournant de cette façon autour de leur église, après un mariage.

Nous n'avons pas ici à vérifier ces faits, si curieux qu'ils puissent être ; car, fussent-ils cent fois reconnus exacts, cela n'apporterait même pas un commencement de solution au problème que pose l'existence des mêmes contes populaires dans tant de pays.

Au point de vue où nous nous plaçons, peu importe que la circumambulation, telle qu'elle a été décrite, soit ou non un rite se rencontrant dans divers pays. Ce qu'il s'agit d'envisager, c'est, — comme nous sommes en train de le faire, — la *combinaison* de ce trait de la circumambulation avec d'autres traits bien caractérisés : le trait de la *feinte maladresse* et aussi le trait de la *chaudière bouillante* ou du *coup de sabre*, combinaison qui certainement est beaucoup trop particulière pour avoir pu se faire à la fois dans plusieurs pays, même si ces pays avaient tous, à un moment donné, pratiqué la circumambulation rituelle.

(1) Cette femme conseille ici le prince, comme le cheval conseille le héros du conte souahili.

Du reste, dans notre Occident, cette combinaison ne se rencontre guère. Nous ne connaissons, — pour le moment, — qu'un seul conte, un conte portugais, où elle ait laissé sa trace, et, ce conte portugais, il faut, pour en avoir la forme pure, l'aller chercher non dans le Portugal même (où les spécimens qui en ont été recueillis jusqu'à présent sont altérés), mais dans la grande colonie portugaise du Brésil, où il a été apporté jadis de la mère patrie, avec tout un répertoire de contes nationaux.

Dans le conte en question, qui a été trouvé à Rio de Janeiro et à Sergipe (1), le petit Jean et la petite Marie, que leur père a menés perdre dans la forêt (même thème que celui du *Petit Poucet*, de Perrault, et de bien d'autres contes), arrivent chez une vieille sorcière qui les enferme et les met à l'engrais.

Le jour où elle veut les manger, elle les envoie couper du bois pour faire un « feu de joie » *(fogueira)*, autour duquel elle leur dit de danser : son dessein est de pousser les enfants dans une chaudière d'eau bouillante, qui est sur le feu. Sur le conseil de Notre-Dame, qu'ils rencontrent, les enfants répondent à la vieille : « Dansez d'abord, pour que nous sachions comment il faut danser. » Et pendant que la vieille danse, ils la poussent dans le brasier.

Ce « feu de joie », autour duquel il faut danser, rappelle singulièrement le brasier sacré (l'*agnikounda*) et la chaudière de l'Inde, autour desquels il faut tourner ; de plus, la chaudière elle-même, — bien que le conteur l'ait oubliée à la fin, — se retrouve, outre le brasier, dans ce conte très intéressant et jusqu'à présent unique, pour son état de conservation relative, parmi les contes européens analogues dont nous avons connaissance.

Dans les contes, identiques pour le fond au conte brésilien, qui ont été recueillis dans le Portugal même, à Coïmbre et à Airao, — et aussi dans l'Estramadure espagnole, à Zafra (province de Badajoz), — notre épisode a été complètement défiguré par une malencontreuse combinaison avec une autre forme du même thème. Plus de chaudière ; c'est dans un four, un four de boulanger, que la vieille veut faire cuire les enfants, comme dans un autre groupe de contes de la même famille, que nous aurons à examiner ; mais le trait de la danse subsiste toujours. Seulement, — et ici le grotesque le dispute à l'invraisemblable, — quand la vieille est pour enfourner les enfants, c'est *sur la pelle à four* qu'elle leur dit de danser (2).

(1) S. Romero : *Contos populares do Brazil* (Lisbonne, 1885), n° 23.

(2) A. Coelho : *Contos populares portuguezes* (Lisbonne, 1879), n° 28. — Th. Braga : *Contos tradicionaes do povo portuguez* (Porto, sans date), I, p. 125. —

Il est curieux de noter que tel conteur portugais, à qui le conte défiguré était arrivé par tradition, a cherché à le rendre un peu plus acceptable. La conscience professionnelle (si l'on peut employer ici ce style grave) empêchait ce conteur de supprimer le trait de la danse ; voici comment il l'a arrangé : Quand la vieille sorcière a fini de chauffer le four, elle le balaie soigneusement et dit aux deux enfants : « Asseyez-vous sur la pelle à four, mes petits chéris, *que je voie comme vous dansez (sic) gentiment dans le four.* » Les enfants répondent : « Asseyez-vous y vous-même, petite grand'mère, que nous vous voyions d'abord danser dans le four. » La sorcière s'assied sur la pelle, pour les engager à faire de même ; mais les enfants l'enfournent.

D'une absurdité, l'arrangeur est tombé, comme on le voit, dans une invraisemblance qui, même dans le domaine des contes, dépasse les bornes (1).

* * *

Ce four, cette pelle à four, voyons-les maintenant dans des contes où ne s'est pas faite la maladroite combinaison qui rend absurde le conte hispano-portugais.

§ 3

CHAUDIÈRE BOUILLANTE ET FOUR ARDENT

a)

Four mobile

De la chaudière, on est passé, dans l'Inde même, à un four qui n'est pas notre four de boulanger, à un four mobile, dont l'extérieur n'est pas sans ressemblance avec la chaudière.

Les contes indiens où figure ce four portatif étant apparentés aux thèmes que nous examinons, nous allons donner, comme spécimen, le résumé d'un conte recueilli près de Srinagar, dans le pays de Cachemire (2) :

S. H. de Soto : *Cuentos populares recogidos en Extremadura* [Tome X de la *Biblioteca de las Tradiciones espanolas*]. (Madrid, 1886), n° 22.

(1) Consiglieri Pedroso : *Portuguese Folk-tales*, p. 59 seq. [Dans les *Publications of the Folk-Lore Society*, tome IX. Londres, 1882]. — Le pays où ce conte a été recueilli en Portugal n'est pas indiqué.

(2) Steel et Temple : *Wide-Awake Stories* (Londres, 1884), pp. 193-194.

Un roi a, sans le savoir, épousé un serpent, qui a pris la forme d'une belle femme. Un yoghî lui révèle ce qu'est la reine, et lui donne le moyen de s'assurer qu'il dit vrai. Sur le conseil de ce même yoghî, le roi fait fabriquer un four mobile de métal (sorte de four de campagne) très solide, muni d'un fort couvercle et d'une lourde serrure. Ce four, qui se chauffe par l'extérieur, est installé dans un coin du jardin et assujetti au sol par des chaînes de fer. Alors le roi emmène sa femme au jardin et lui dit qu'ils vont s'amuser à préparer leur repas. Le roi se charge de faire le pain ; mais il s'y prend maladroitement, et il demande à sa femme de le remplacer. Pendant qu'elle se baisse au-dessus de l'ouverture du four pour retourner les pains, le roi, saisissant l'occasion, la pousse dans le four, fortement chauffé, abaisse brusquement le couvercle et le ferme à double tour. Le serpent se débat furieusement, mais le four résiste ; le roi et le yoghî entassent les bûches sur le feu tout autour du four, et le serpent est réduit en cendres.

Sans doute, ce conte est très différent de ceux dont nous venons de nous occuper ; il n'en a pas moins en commun avec eux les éléments suivants : avertissement donné au sujet d'un être malfaisant ; maladresse (probablement feinte) ; être malfaisant poussé dans le feu.

La même histoire se raconte, toujours dans l'Inde, à Mirzâpour (« Provinces Nord-Ouest »). Là, au lieu d'une femme-serpent, c'est un mauvais esprit *(khabîs)* que le roi a épousé et qu'il pousse dans le four mobile, on ne voit pas de quelle façon (1).

Dans son Introduction au *Pantschatantra* (I, p. 256), Benfey, qui ne pouvait, en 1859, connaître les deux contes indiens, donne le résumé d'un conte qui offre la plus grande ressemblance avec ceux-ci, et qu'un voyageur allemand, le baron de Haxthausen, a publié, en 1856, dans son ouvrage *Transkaukasia* (I, p. 125). C'est en Arménie, sous la dictée de son guide et interprète Pierre Neu, Wurtembergeois de naissance, ancien interprète du prince-héritier de Perse et répertoire vivant de contes de tous pays, que M. de Haxthausen a écrit ce conte, évidemment oriental ; mais malheureusement Pierre Neu ne paraît pas avoir dit où il l'avait entendu ni de qui il le tenait. Notons pourtant que le fakir qui donne des conseils au roi est appelé un « fakir indien » et que, dans ce conte d'origine inconnue, comme dans le conte indien du pays de Cachemire, les cendres du serpent ont la propriété de changer en or tout ce qu'elles touchent.

(1) *North Indian Notes and Queries*, février 1894, n° 414.

b)

FOUR FIXE ET PELLE A FOUR

Chaudière d'abord, puis four mobile..... Voici maintenant le four fixe, notre four de boulanger, par exemple dans le conte hessois de *Hænsel et Grethel* (1) :

Le petit Hænsel et sa sœur Grethel sont retenus chez une vieille sorcière qui veut les manger : Hænsel sera bouilli dans une chaudière ; Grethel rôtie dans le four. Après avoir allumé le feu dans le four, la sorcière dit à Grethel de s'y glisser, pour voir s'il est bien chauffé. Mais Grethel feint de ne pas savoir comment y entrer, et la sorcière, pour lui montrer que l'ouverture est assez large, avance la tête dans le four. Alors Grethel, d'un bon coup, pousse la sorcière dans le four, ferme la porte de fer, et la sorcière périt misérablement.

Le four, ici, remplace la chaudière des contes indiens, comme dans les contes hispano-portugais cités plus haut ; mais le récit n'en devient pas trop invraisemblable.

Chose curieuse, la chaudière du thème primitif est mentionnée dans le conte allemand, à côté du four.

Dans un conte des Houwâra du Ouad Souss, population marocaine de langue arabe, conte qui, pour l'ensemble, se rapproche beaucoup de *Hænsel et Grethel* (2), ce n'est pas dans un four à l'européenne que périt la sorcière. D'après les renseignements qui nous ont été donnés et qui expliquent très bien toute la scène, le four des Houwâra, *habbâz* ou *khabbâz*, est un four à l'orientale, un grand vase conique de terre cuite, haut d'un mètre et demi, ouvert au sommet et dont la base est fixée au sol. A la différence du four mobile du conte indien de la femme-serpent, le feu est allumé à l'intérieur et non à l'extérieur de ce four ; mais la fournée de pâte s'y met, s'y « lance » de la même manière par l'ouverture d'en haut (3). Voici le passage du conte houwâra :

Un petit frère et une petite sœur, que leur père a égarés dans la forêt (comme dans le conte allemand, dans le conte portugais du Brésil, dans

(1) J. et W. Grimm : *Kinder-und Hausmærchen*, 7e éd. (Gœttingen, 1857), n° 15

(2) A. Socin et H. Stumme : *Der arabische Dialekt der Houwara des W'ad Sus in Marokko* (Leipzig, 1894), pp. 83 seq.

(3) Nous tenons à remercier ici l'éditeur et traducteur des contes houwâra. M. Hans Stumme, professeur à l'Université de Leipzig, qui, consulté par nous sur cette question, a eu l'extrême obligeance de nous envoyer des renseignements précis provenant d'un Houwâra.

le conte espagnol de l'Estramadure, dans notre *Petit Poucet*, etc.), tombent entre les mains d'une sorcière aveugle, qui les engraisse pour les manger. Quand le jour est venu de les faire cuire, elle leur dit de fendre du bois en petits morceaux, parce qu'elle veut faire du pain. Les enfants, qui comprennent ses desseins, se mettent à l'ouvrage en pleurant. Un faucon, qui les voit, les interroge et, pour prix du conseil qu'il leur donnera, leur demande une coquille remplie de larmes. Quand il a bu les larmes, il leur enseigne ce qu'ils ont à faire. — La sorcière, après leur avoir fait mettre du bois plein le four et l'avoir allumé, dit au petit garçon, une fois le four bien chaud, de souffler le feu. « Mon père ne m'a pas appris à souffler, répond-il, mais à labourer et à battre le grain. » La petite fille, de son côté, dit : « Ma mère ne m'a pas appris à souffler, mais à moudre et à passer au crible. » La sorcière leur dit alors qu'elle va leur montrer comment il faut s'y prendre. Mais, pendant qu'elle est à souffler, les enfants la poussent dans le four et ensuite versent continuellement de l'huile sur le feu (1).

Dans un petit poème de la Sibérie méridionale, recueilli chez des tribus tatares païennes, qui habitent au nord des monts Altaï, entre la Bija et le Tom (2), il ne peut y avoir de doute sur le genre de four dans lequel un *Jælbægæn* (ogre) à sept têtes dit à sa fille de faire cuire le héros. Celui-ci ne pousse pas la jeune ogresse dans le four ; il l'y *enfourne*, comme une miche de pain. « Mets-toi sur la pelle à four », dit la fille. — « Je ne comprends pas », répond le garçon. « Mets-y toi d'abord : je verrai comment tu feras. » Et, la fille s'étant mise sur la pelle à four, le jeune homme l'enfourne bel et bien.

Même feinte maladresse et même *enfournement* dans divers contes européens ; ainsi, dans trois contes du type de *Hænsel et Grethel :* un conte des Wendes de la Lusace (le petit Jank et sa petite sœur Hanka enfournent une vieille sorcière) ; un conte serbe (une fillette et son petit frère enfournent la vieille mère de deux Juifs *(sic) ;* un conte suédois (le petit frère enfourne la géante, pendant que le géant est allé inviter ses parents au festin dont l'enfant fera les frais) ; — ainsi encore, dans un conte des Saxons de Transylvanie (trois sœurs enfournent la vieille mère d'un ogre) (3).

(1) Un conte en dialecte *schila*, provenant de la ville de Tazerwalt, dans le sud du Maroc, donne une forme moins bonne de ce conte (Hans Stumme : *Marchen der Schluh von Tazerwalt.* Leipzig, 1895, n° 1).

(2) W. Radloff : *Proben der Volkslitteratur der turkischen Stæmme Sud-Sibiriens* (1re partie, St-Pétersbourg, 1866, p. 307).

(3) L. Haupt et J. E. Schmaler : *Volkslieder der Wenden in der Ober- und Nieder Lausitz* (Grimma, 1841), t. II, p. 172 seq. ; — Wuk Stephanowitsch Karadschitsch : *Volksmærchen der Serben* (Berlin, 1854), p. 209 ; — Cavallius und Stephens : *Schwedische Volkssagen und Mærchen* (Vienne, 1848), n ° 2, A. et B ; —

Dans un conte de Moravie, dont nous ne connaissons qu'un bref résumé, figurent aussi trois sœurs, et c'est l'aînée qui pousse dans le four une magicienne : de quelle façon, le résumé ne le dit pas (1).

Enfin, — nous n'avons pas la prétention d'être complet et, d'ailleurs, nous retrouverons le four dans un autre groupe de contes, — l'héroïne d'un conte sicilien, une princesse, à qui la sorcière dit de regarder comment va le four, répond qu'elle ne connaît rien à ces choses-là, et prie la sorcière d'y aller voir elle-même. Quand la sorcière s'approche du four, la princesse la pousse dedans (2).

Ici, comme dans *Hænsel et Grethel*, pas de pelle à four.

* * *

Cette pelle à four rend, dans beaucoup de cas, notre conte très peu vraisemblable : comment des petits enfants peuvent-ils enfourner une grande personne, parfois une géante ? Mais, selon la poétique du genre, il n'y a pas lieu de s'arrêter à ce *détail*... Pourtant, les conteurs portugais et espagnol, cités plus haut, ont modifié sur ce point le vieux récit, en mettant dans la bouche des enfants, instruits par un mystérieux personnage, l'invocation d'un secours surnaturel, qui centuplera leurs forces : « A mon aide, Notre-Dame et saint Joseph ! » disent-ils dans le conte de Coïmbre, par exemple.

Dans un autre conte, toujours portugais (3), la modification est plus complète encore :

Trois petits frères, voués par leurs parents à saint Pierre, ont été pris par une vieille sorcière. Elle leur dit de se mettre debout un instant sur la pelle à four, et, comme ils font les niais, elle s'y met elle-même. Alors les enfants crient : « Saint Pierre, venez à notre aide ! » « Et saint Pierre arriva ; il mit la vieille sorcière dans le four, attisa le feu et ferma bien le four. »

Nous examinerons maintenant divers contes de cette famille, dans lesquels la feinte maladresse est remplacée par d'autres ruses.

J. Haltrich : *Deutsche Volksmærchen aus dem Sachsenland in Siebenbürgen* (Berlin, 1856), n° 36.

(1) *Zeitschrift für oesterreichische Volkskunde.* XI° année (1905), p. 138.

(2) G. Pitrè : *Fiabe, Novelle e Racconti* (Palerme, 1875), t. I, n° 35, p. 309.

(3) Consiglieri Pedroso, *op. cit.*, p. 61.

§ 4

CONTES DE CETTE FAMILLE OÙ LA FEINTE MALADRESSE EST REMPLACÉE PAR D'AUTRES RUSES

Dans les contes qui vont suivre, la ruse par le moyen de laquelle le héros échappe au sort qui le menace d'être bouilli ou rôti, sera encore parfois la feinte maladresse ; mais le plus souvent le héros aura recours à d'autres ruses.

On remarquera aussi, quant au récit formant le préambule de notre histoire de la chaudière ou du four, — que, dans les contes en question, le héros est *capturé*, après une chasse à l'homme, par l'ogre ou autre être malfaisant, au lieu de lui avoir été livré par son père, en exécution d'une promesse (premier groupe étudié dans ce travail), ou au lieu d'être arrivé par hasard chez cet être malfaisant, qui le retient prisonnier (second groupe).

* * *

Dans une première section du nouveau groupe que nous venons d'indiquer, l'ensemble du préambule a jusqu'à un certain point quelque chose d'*épique :* c'est parce que le héros est forcé par un roi de tenter à diverses reprises d'audacieux coups de main pour enlever à un dragon, à un ogre, à un géant, certains objets rares ou merveilleux, que finalement il tombe entre les mains du possesseur de ces objets (1).

Voyons ce qui suit ce préambule :

En Serbie et en Suède, nous retrouvons la feinte maladresse. Dans le conte serbe (2), le dragon met son prisonnier à l'engrais, et, quand il le trouve en bonne chair, il dit à la dragonne, sa mère, de le faire cuire dans une chaudière. La vieille dit alors au jeune homme de se pencher au-dessus de la chaudière ; mais il feint de ne savoir comment faire, et, pendant qu'elle le lui montre, le jeune

(1) Voir, au sujet de ce thème, les remarques de notre conte de Lorraine n° 70 (t. II, p. 280). — C'est, en général, à l'instigation de ses frères, jaloux de la faveur dont il jouit auprès d'un roi, que le héros reçoit de ce roi l'ordre de lui apporter tel ou tel objet appartenant à un certain être plus ou moins fantastique, et, pour finir, d'amener cet être lui-même. — Reinhold Koehler a étudié ce thème à l'occasion d'un conte des Avars du Caucase, que nous aurons à citer plus loin (§ 8).

(2) V. Jagic : *Aus dem südslavischen Mærchenschatz*, n° 9 (dans *Archiv für slavische Philologie*, I, 1876, p. 282).

homme la pousse dans la chaudière. — Le conte suédois (1) a le four au lieu de la chaudière, et aussi la pelle à four, sur laquelle le jeune garçon feint de ne pas savoir se placer ; et c'est la géante qui est enfournée, pendant que le géant fait ses invitations au festin.

Les contes ci-après n'ont plus trace de la feinte maladresse.

Dans un conte grec moderne d'Épire (2), le jeune homme est pris et enchaîné par un *drakos*. Celui-ci dit à la *drakæna* de le faire cuire au four, pendant que lui-même ira à l'église *(sic)*. La drakæna ayant commencé à délier le jeune homme avant de l'égorger, celui-ci la prie de le délier encore un peu plus, pour qu'il puisse s'incliner une dernière fois devant elle. Alors, la saisissant par les jambes, il la renverse, la tue et l'enfourne.

Dans un conte basque (3), le jeune homme dit à l'ogresse de le tirer de la cage de fer dans laquelle l'ogre l'a enfermé, et il l'aidera à scier le bois qui doit faire bouillir la chaudière (ici reparaît la chaudière). Il tue l'ogresse d'un coup de bûche et la fait cuire à sa place. (Comparer deux contes de la Basse-Bretagne, altérés) (4),

* * *

Un second conte grec d'Épire et un conte norvégien forment, dans cette section, une subdivision (5) : ce n'est pas la *lamia* (ogresse) ou le *troll* (géant, ogre) que le héros tue et fait cuire ; c'est leur fille, comme dans le conte tatar de la Sibérie médirionale cité plus haut. Le conte grec, dont il n'a été publié qu'un résumé, ne dit pas quelle ruse a été employée ici. Quant au conte norvégien, il est très explicite :

Pendant que le troll est en tournée d'invitations, le jeune garçon voit la fille de la maison en train de repasser un grand couteau ; il lui offre de rendre ce couteau bien tranchant ; elle y consent. Puis, le couteau étant bien aiguisé, il demande à la jeune troll de lui permettre de l'essayer sur sa tresse de cheveux *(sic)* ; elle y consent encore. Alors le jeune garçon l'empoigne

(1) Cavallius et stephens, *op. cit.*, n° 3, A.

(2) J. G. von Hahn : *Griechische und albanesische Mærchen* (Leipzig, 1864), n° 3. — Cf 3e variante de ce n° 3.

(3) J. Vinson : *Le Folk-lore du pays basque* (Paris, 1883), pp. 89 seq.

(4) F. M. Luzel : *Contes populaires de la Basse-Bretagne* (Paris, 1887), t. II, p. 231 seq ; — *Contes bretons* (*Quimperlé*, 1870), p. 16 seq.

(5) J. G. von Hahn, *op. cit.*, var. 2 du n° 3. — P. Asbjoernsen et J. Moe : *Norwegische Volksmærchen* (Berlin, 1847), n° 1.

par cette tresse, lui renverse la tête en arrière et lui coupe le cou. Après quoi, il endosse les vêtements de la jeune troll et répond pour elle. Quand il est en lieu de sûreté, il crie au troll que celui-ci a mangé sa propre fille, et le troll crève de rage.

*
* *

Voici maintenant une seconde section du groupe, dans laquelle n'existe rien de ce que nous avons appelé le merveilleux *épique*.

Nous donnerons d'abord plusieurs contes oraux, provenant de l'Afrique du Nord, de ces anciens États barbaresques où les Arabes ont apporté tant de contes orientaux, venus de l'Inde par la Perse.

Commençons par un petit conte des Berbères de Tamazratt (Tunisie méridionale) (1) :

Le petit Ali étant un jour sur un figuier, en train de cueillir des figues, une sorcière lui en demande deux ou trois ; mais elle insiste pour qu'il les lui donne de la main à la main. Le petit garçon y consent, et la sorcière l'empoigne et l'emporte sur son dos, dans un pli de son vêtement. — En route, il lui échappe, grâce à la connivence de braves gens, qui lui substituent une jarre à eau ; mais bientôt il est repris par la sorcière, de la même manière que la première fois.

Ali reste dix ans chez la sorcière, qui le nourrit très bien. Un jour, elle demande à sa fille Schenschouna s'il est suffisamment engraissé, et, comme Schenschouna répond qu'oui, la sorcière lui dit de l'égorger et de le faire cuire avec du couscous dans une chaudière : Schenschouna proposera au jeune garçon de le raser pour une fête qui se prépare, et, pendant l'opération, elle lui coupera le cou avec le rasoir. Cela dit, la sorcière s'en va inviter au festin ses sœurs, les tantes de Schenschouna. — La fille ayant proposé à Ali de le raser, celui-ci lui dit qu'il la rasera d'abord elle-même. Elle accepte, et il lui coupe le cou. Après quoi, il revêt les habits de Schenschouna et la fait cuire selon les instructions de la sorcière. Et la mère mange sa fille sans le savoir ; et Ali se fait une joie de le lui apprendre avant de la tuer.

L'histoire d'*Ali aux figues*, qui se raconte chez les Berbères de la ville de Tazerwalt, dans le sud du Maroc, offre une version moins bonne du petit conte des Berbères tunisiens (2).

Il a été publié plusieurs variantes de ce conte. Deux d'abord provenant : la première, de ces Houwâra marocains de langue arabe, que nous avons déjà eus à citer à propos de *Hænsel el Grethel ;* la seconde, des Arabes d'Algérie (3) ; mais, dans ces deux versions,

(1) H. Stumme : *Mærchen der Berbern von Tamazratt in Südtunisien* (Leipzig, 1900), n° 2.

(2) H. Stumme : *Mærchen der Schluh von Tazerwalt* (Leipzig, 1895), n° 23.

(3) A. Socin et H. Stumme, *op. cit.*, n° 10. — Delphin : *Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé* (1891), p. 137 (conte traduit par M. René Basset : *Revue des traditions populaires*, avril 1901, p. 173 seq.)

très voisines l'une de l'autre, et qui, l'une et l'autre, donnent au jeune garçon le nom de *Hadidouân*, notre histoire est enchâssée dans un assez long récit où Hadidouân et la sorcière (ou l'ogresse) luttent de malice, jusqu'à ce que Hadidouân soit pris. — Il en est encore ainsi dans un troisième conte, un conte berbère de Ouargla, dont notre éminent et très obligeant Confrère en l'Institut, M. René Basset, a bien voulu, en nous l'indiquant, nous donner la traduction (1).

Un autre conte berbère, qui a été recueilli dans la Grande Kabylie, entre Dellys et Bougie, et que M. René Basset a eu également la bonté de nous traduire, présente ce même encadrement ; mais notre épisode est complètement affaibli : Mek'id'ech ne tue pas la fille de l'ogresse ; il se contente de s'échapper ; ensuite, après avoir fait périr l'ogresse dans un incendie, il emmène la jeune fille chez lui et l'épouse, « après lui avoir fait jurer qu'elle ne deviendra jamais une ogresse » (2).

Dans le conte houwâra, le trait de la ruse est beaucoup mieux présenté que dans les contes berbères (tunisien et marocain) du *Petit Ali aux figues :*

Lorsque la sorcière a réussi à prendre Hadidouân, elle dit à sa fille de l'égorger et de le faire cuire, pendant qu'elle-même ira inviter leurs parents. Hadidouân dit à la fille : « Voilà tes parents qui vont venir au festin. S'ils te voient si ébouriffée, tu vas les dégoûter. — Eh bien ! rase-moi », dit-elle. Hadidouân prend le rasoir et coupe le cou à la fille, qu'il fait cuire, après lui avoir enlevé la peau, dont il se revêt (3). Et c'est ainsi qu'il salue la compagnie. Pendant qu'on festoie, il s'enfuit et crie de loin : « C'est votre fille que vous avez mangée, et pas Hadidouân ! »

Même idée, au fond, mais moins de vraisemblance, — de cette vraisemblance toute relative des contes, — dans le conte berbère de Ouargla :

Pour entendre les chansons de Baghdidis, la fille de l'ogresse le tire d'un trou où il est enfermé. Alors Baghdidis va moudre le grain avec elle, et ensuite ils jouent au *sig* (jeu à pile ou face avec des bâtonnets) : le vainqueur doit couper les cheveux du vaincu. C'est Baghdidis qui gagne ; il coupe les cheveux de la fille, l'égorge, se revêt de sa chevelure et de ses habits et jette le corps dans la marmite. Au retour de l'ogresse, il lui raconte, en déguisant sa voix, qu'il a fait cuire Baghdidis et lui demande la permission de se tenir, par pudeur, sur la terrasse, quand leurs parents vien-

(1) Biarnay : *Etude sur le dialecte d'Ouargla* (Paris, 1908), pp. 274 seq.

(2) Moulieras : *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie.* 1re partie, 2e fascicule (Paris, 1894), pp. 172 seq.

(3) Le Hadidouân du conte arabe d'Algérie « enlève le visage de la jeune ogresse et le met sur le sien ».

dront au festin. C'est de cette terrasse que, quand ils se sont bien régalés, il leur dit ce qu'ils ont mangé.

Le conte arabe d'Algérie présente cet épisode d'une autre manière :

« Va inviter mes tantes », dit la fille de l'ogresse à sa mère. L'ogresse part, et Hadidouân reste avec la fille, qui est occupée *à aiguiser une lame de sabre ;* profitant de son inattention, il l'égorge.

De quelle manière Hadidouân « profite-t-il de l'inattention » de la fille de l'ogresse, le conte, tel qu'il a été publié, ne le dit pas. Mais cette lame de sabre qu'on aiguise, n'est-ce pas là un trait qui se retrouve dans le conte norvégien ci-dessus ?

Dans le conte norvégien, il est vrai, la jeune troll n'est pas « inattentive » ; elle est bêtement confiante. Mais ce trait de la confiance niaise, les contes berbères et le conte arabe (houwâra) du Maroc, l'ont très nettement : la jeune ogresse met entre les mains du prisonnier l'instrument de salut, le rasoir, comme la jeune troll lui donne le grand couteau. Et le trait absurde du jeune garçon norvégien demandant à la jeune troll la permission d'essayer le tranchant du couteau sur les cheveux de sa tresse, de sa tresse à elle, n'aurait-il pas eu, dans la forme primitive, quelque chose d'analogue au trait du jeune garçon marocain qui, par ses réflexions moqueuses sur l'ébouriffement, vrai ou non, des cheveux de la jeune ogresse, arrive à se faire remettre le rasoir libérateur ? — Quant aux détails caractéristiques de la fin (vêtements de la jeune fille endossés par le jeune garçon, cri de vengeance triomphante), ils sont les mêmes dans tous ces contes, qu'ils aient voyagé jadis du lointain Orient vers les rives scandinaves de la mer du Nord ou vers la côte méditerranéenne de l'Afrique.

*
* *

C'est encore en Norvège qu'a été recueilli un petit conte dont tout l'ensemble rappelle singulièrement le petit conte d'*Ali aux figues* (1) :

Un petit garçon très gras, que sa mère appelle Gras-Cabri (*Smörbuck* = *Schmierbock*, de la traduction allemande), est pris par une troll qui lui a dit d'entrer dans son parc pour y chercher un beau petit couteau d'argent, et la troll l'emporte. Pendant qu'elle se repose en chemin, le petit garçon fait un trou au sac, et s'échappe en mettant une racine de pin à sa place. Repris une seconde fois, il s'échappe encore de la même manière ; mais, la troisième

(1) P. Asbjornsen et J. Moe, *op. cit.*, t. II, n° 22.

fois, la troll va droit à sa maison et, comme elle a une course à faire, elle dit à sa fille d'égorger le petit garcon et d'en faire de la soupe. La fille ne sachant comment s'y prendre, Gras-Cabri lui dit qu'il va le lui montrer : « Mets seulement la tête sur le banc, et tu verras. » La jeune troll le fait ; alors Gras-Cabri, d'un coup de hache, lui abat la tête, qu'il met dans le lit et le corps dans la chaudière. Quand le troll et sa femme reviennent, ils voient la tête sur l'oreiller et croient que leur fille dort. Ils mangent de bon appétit et disent, chacun à son tour : « Elle est bonne, la soupe de Gras-Cabri ! » Et le petit garçon crie, du haut de la cheminée : « Elle est bonne, la soupe de fille ! » Les trolls vont sous le tuyau de la cheminée, pour voir qui parle ; alors Gras-Cabri leur fait tomber sur la tête une pierre et une racine de pin et les tue.

En Islande, le petit garçon s'appelle *Smjörbilill*, et ses aventures sont à peu près les mêmes (1).

En Russie, dans un conte du Gouvernement de Voronej (2), la sorcière qui a réussi à se saisir du petit Ivashko dit à sa fille Alenka de chauffer le four et d'y faire cuire l'enfant. Car voici de nouveau le four, et il est accompagné de la feinte maladresse, qui permet ici à Ivashko d'enfourner Alenka, pendant que la sorcière est allée faire ses invitations.

Après avoir bien mangé, la sorcière et ses amis sortent de la maison et se roulent sur l'herbe. « Je tourne et retourne, je me roule », dit la sorcière, « j'ai mangé la chair d'Ivashko ! » Et Ivashko lui crie, du haut d'un arbre sur lequel il a grimpé : « Tourne et retourne, roule-toi ; tu as mangé la chair d'Alenka ! »

Même conte, identiquement, en Lithuanie (3).

Dans un conte de la Russie septentrionale (4), la *Jaga Baba* (sorte d'ogresse) a trois filles, et la scène de la feinte maladresse et de l'enfournement a lieu trois fois ; trois fois aussi, la Jaga Baba ronge les os à moitié calcinés de ses filles, qu'elle prend pour ceux d'Ivashko, et le jeune garçon se moque d'elle. Finalement elle est enfournée elle-même ; mais, par ses promesses, qu'elle est forcée de tenir, elle obtient d'être mise en liberté. Grâce à un anneau, qu'elle lui a donné, Ivashko trouve à se marier et vit heureux.

(1) Adeline Rittershaus : *Die neuislændischen Volksmærchen* (Halle, 1902) n° 39.

(2) W. R. S. Ralston : *Russian Folk-tales* (Londres, 1873), p. 163 seq.

(3) Amélie Godin : *Polnische Volksmærchen* (Leipzig, sans date), pp. 32 seq. — Ces contes sont tirés de la collection de contes lithuaniens de Glinski.

(4) C'est à l'obligeance du savant slaviste et folkloriste M. G. Polivka, professeur à l'Université tchèque de Prague, que nous devons la connaissance de ce conte, n° 73 de la grande collection de contes russes du Nord, formée en 1903-1904 par M. N.-E. Ontchoukov : M. Polivka n'avait pu que l'indiquer brièvement dans son compte rendu de cette collection (*Archiv. für slavische Philologie*, 1909, p. 259 seq.).

* * *

Dans cette région de la Sibérie méridionale, au nord des monts Altaï, où nous avions déjà trouvé l'enfournement de la fille d'un ogre *(jælbægæn)* (1), un second petit poème tatar, celui-ci de la vallée de la Katounja, présente une introduction très voisine de l'introduction du conte norvégien de *Gras-Cabri* (2) :

Tardanak est à labourer, quand arrive un *jælbægæn* à sept têtes : « Tardanak, veux-tu entrer dans mon sac ? — Pourquoi ne voudrais-je pas ? » dit Tardanak, et il entre dans le sac. Mais, en chemin, le jælbægæn s'arrête pour dormir ; Tardanak sort du sac et met des mauvaises herbes à sa place. Le jælbægæn retourne trouver Tardanak, qui s'exécute encore de bonne grâce ; mais, cette fois, le jælbægæn ne s'arrête pas en route, et Tardanak, bien ficelé dans le sac, attend chez le jælbægæn, qui est allé chercher du bois, le moment d'être bouilli, quand il a l'idée de dire aux deux enfants de son ennemi de le délier, pour qu'il puisse leur fabriquer un beau jouet à chacun. Les enfants l'ayant délié, il les tue ; puis il met les têtes sur le lit et les corps dans la chaudière. A son retour, le jælbægæn mange ce qu'il croit être Tardanak, et s'aperçoit trop tard, en voyant rouler les têtes, qu'il a mangé ses enfants. Finalement, Tardanak réussit à le faire périr.

Dans le premier poème tatar, que nous n'avions cité qu'à cause du trait de l'*enfournement*, le héros, immédiatement après qu'il a fait cuire une des filles du *jælbægæn* (il les enfourne, successivement, toutes les trois), met sur la table le foie, que le jælbægæn mange quand il rentre ; et ensuite le jælbægæn dit en pleurant : « Ce n'était pas un foie d'homme ; c'était le foie de ma fille. »

* * *

Nous nous sommes, après un long circuit, rapprochés de l'Inde, notre point de départ initial ; rentrons-y.

A Boulandchehr (« Provinces Nord-Ouest », dans la partie septentrionale de la riche plaine du Douab), M. W. Crooke a recueilli le petit conte que voici (3) :

Un petit garçon monte sur un arbre chargé de fruits et se met à manger. Vient à passer une vieille sorcière, qui demande au petit garçon de lui donner de ces fruits. L'enfant baisse une branche ; mais, quand sa main se trouve à la portée de la sorcière, celle-ci le saisit et le fourre dans son sac. En che-

(1) Supra, § 3 *in fine*.
(2) W. Radloff, *op. cit.*, I, p. 28 seq.
(3) *North Indian Notes and Queries*, février 1896, p. 163.

min, elle fait halte et dépose le sac, dont le petit garçon réussit à sortir ; il y met des pierres et des épines. Quand elle est rentrée dans sa maison, la sorcière est bien attrapée. Mais, peu de jours après, elle reprend l'enfant sur le même arbre et l'emporte chez elle. Elle appelle sa bru et lui dit de couper le petit en morceaux et de le mettre dans la marmite, pendant qu'elle-même va acheter du poivre et du sel. — La jeune femme prend le petit garçon et, tandis qu'elle s'apprête à le tuer, elle ne peut s'empêcher de l'admirer : « Quels beaux yeux tu as, et quelle belle tête bien ronde ! Comment es-tu si joli ? » Le petit garçon répond : « Ma mère m'a arrangé les yeux avec une aiguille à repriser *(darning needle)* rougie au feu, et elle m'a façonné la tête avec le pilon à riz. — Veux-tu me faire pareille à toi ? » dit la jeune femme. — « Volontiers », dit le petit garçon, et il lui arrache les yeux avec une aiguille rougie au feu et lui fracasse la tête avec le pilon à riz ; ensuite il la met dans la marmite. Après quoi il endosse les vêtements de la jeune femme et s'assied avec une modeste contenance dans un coin de la chambre. Quand la vieille revient, elle donne de la soupe et de la viande à toute sa famille, et un morceau de viande au chat. « Crachez ça ! » dit le chat. « La belle-mère mange sa bru. — Qu'est-ce que dit le chat ? » demande la vieille sorcière. — « Je reviens dans un moment », répond le petit garçon, « et je vais te le dire. » Et il s'enfuit à toutes jambes. Quand enfin la vieille s'avise de regarder dans la marmite, elle voit que c'est sa bru qui a été bouillie.

Est-il besoin de faire remarquer que le petit conte berbère de Tunisie, résumé plus haut (l'histoire d'Ali aux figues) a tout à fait l'introduction de ce conte indien ? L'arbre sur lequel le petit garçon cueille des fruits, sa main saisie par la sorcière, le sac, etc., tout y est.

Pour la suite du récit il n'y a plus, sans doute, cette surprenante identité ; mais, quelles que soient les différences extérieures, il est sûr qu'au fond la ruse dont use le petit garçon est la même dans les deux récits : dans l'un et dans l'autre, en effet, il fait croire à la jeune femme (ou à la jeune fille) chargée de le tuer, qu'il va la rendre plus belle (1).

(1) Un épisode d'un autre conte indien (de Kasoûr, district de Lahore) offre, pour l'allure générale, beaucoup d'analogie avec notre petit conte, et il a aussi le trait du *pilon à riz* (STEEL et TEMPLE : *Wide-Awake Stories*. Bombay, 1884, n° 7) : Une jeune et jolie fille, nommée Bopoloutchi, reçoit un jour la visite d'un prétendu oncle (un brigand déguisé), qui l'emmène dans son repaire, sous prétexte de lui faire épouser un de ses fils. Arrivé chez lui, il dit à la jeune fille ce qu'il est et qu'elle sera sa femme à lui. Puis, il ordonne à sa vieille mère de parer Bopoloutchi, pendant qu'il va s'occuper des préparatifs de la fête. — En mettant à Bopoloutchi ses habits de noce, la vieille lui demande comment elle a fait pour avoir de si beaux cheveux, tandis qu'elle-même est toute chauve. Bopoloutchi lui répond que c'est en lui travaillant la tête avec le pilon dans le gros mortier à riz, que sa mère lui a fait pousser de si longs cheveux. La vieille lui demande de lui rendre le même service, et Bopoloutchi lui travaille si bien la tête avec le pilon que la bonne femme meurt. Alors Bopoloutchi met les vêtements de la vieille, et elle s'enfuit après avoir revêtu le cadavre des habits de noce.

* * *

Un conte arabe, recueilli dans la ville de Tripoli de Barbarie, présente différemment notre épisode (1) :

Un jeune garçon, *Moitié-d'Homme* (2), pris par une ogresse, commence par se faire bien nourrir sous prétexte qu'il n'est pas assez gras pour être mangé ; puis, le moment étant arrivé où on doit l'égorger, il dit à l'ogresse et à son mari d'aller inviter leurs parents ; pendant ce temps il restera sous la surveillance de la jeune ogresse et fendra le bois nécessaire pour le faire cuire. Les ogres approuvent la chose et remettent à Moitié-d'Homme une hache. Quand Moitié-d'Homme est seul avec la jeune ogresse, il dit à celle-ci de venir lui tenir bien droite une bûche, pour qu'il la fende plus vite. La jeune ogresse y consent, et aussitôt, d'un coup de hache, il lui fend la tête.

Que l'on se reporte aux contes indiqués ci-dessus : dans un conte basque, c'est également sous prétexte de l'aider à fendre du bois que le héros se fait délier par l'ogresse et réussit à la tuer.

* * *

Dans un conte kabyle du Djurdjura (3), notre épisode est horriblement défiguré :

Le jeune Amor Ennefç a été pris par une ogresse, et l'une des trois filles de celle-ci, laquelle fille est aveugle, est chargée de le tuer. « Je t'adjure au nom de Dieu, lui dit-elle, montre-moi comment dansent ton père et ta mère. — Et toi, montre-moi où ta mère place son couteau. » La jeune ogresse lui apporte le couteau ; Amor la tue et se revêt de sa peau. Après quoi il fait cuire la jeune ogresse.

Sous d'absurdes altérations, ne peut-on pas reconnaître ici un souvenir de la danse autour de la chaudière, transformation de la circumambulation rituelle ?

(1) H. Stumme : *Mærchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis in Nordafrika* (Leipzig, 1898), conte n° 3.

(2) Nous reviendrons plus loin sur ce nom et sur son explication.

(3) Le R. P. J. Rivière : *Recueil de contes populaires de la Kabylie du Djurdjura* (Paris, 1882), p. 229.

§ 5

LES CONTES BARBARESQUES ET LA PROPAGATION DES CONTES ORIENTAUX

Les nombreux contes de la côte barbaresque que nous avons eu à citer dans ce qui précède nous fournissent l'occasion d'insister un peu sur l'importance qu'ont eue, à des époques parfaitement historiques, certains grands courants, par rapport à la propagation, à la diffusion sur notre continent de tout un répertoire de contes, les mêmes un peu partout.

Parmi ceux de ces courants que l'on peut dès aujourd'hui déterminer, et auxquels nous consacrerons, si Dieu nous prête vie, un ouvrage spécial, l'un des plus faciles à constater, c'est celui qui, à la suite des conquêtes arabes, est venu d'Asie et a longé toute la côte barbaresque. Qu'a-t-il apporté dans ces parages ?

Il a notamment apporté des contes, des contes arabes. Mais ces contes arabes eux-mêmes, les Arabes les tenaient en grande partie des Persans, et les Persans, de leur côté, les avaient empruntés à l'Inde. Ainsi, nous avons pu démontrer tout récemment, pièces en main, qu'un des contes arabes les plus fameux, le prologue-cadre des *Mille et une Nuits*, reflet d'un ouvrage persan disparu que mentionnent les historiens arabes, est composé en entier de récits indiens, dont le plus important est certainement antérieur, pour sa rédaction actuelle, à l'an 251 de notre ère (1).

Le fait, pour un conte, de se rencontrer sur cette côte barbaresque (nous ne parlons pas, évidemment, des légendes spécialement musulmanes) est donc une présomption que ce conte est venu de l'Orient, — allons jusqu'au bout, de l'Inde. Et parfois la présomption se change en certitude par la possibilité d'un rapprochement précis avec un conte indien : ce cas deviendra de plus en plus fréquent, à mesure que seront plus accessibles les richesses de la tradition orale de l'Inde, dans lesquelles jusqu'à présent on a si peu

(1) Voir notre travail *Le Prologue-Cadre des Mille et une Nuits, les légendes perses et le Livre d'Esther*, dans la *Revue biblique internationale* des Dominicains de Jérusalem (janvier et avril 1909). — Les nombreux savants, et notamment plusieurs orientalistes de premier ordre, à qui nous avons communiqué ce mémoire, nous ont donné une adhésion sans réserve. « Vous m'avez convaincu », nous écrit un de nos premiers arabisants français. Un Maître de la philologie sémitique, en Allemagne est d'avis, lui aussi, que « l'origine du conte-cadre est maintenant démontrée » « démontrée une fois pour toutes », dit un arabisant hollandais, etc., etc.

puisé (1), et aussi les ouvrages littéraires qui jadis ont fixé par écrit divers spécimens de cette tradition (2).

*
* *

Reprenons les contes barbaresques cités plus haut et renfermant l'épisode du jeune garçon qui, devant être mangé par une ogresse, fait manger à celle-ci sa propre fille.

On a vu que, chez les Berbères de Tunisie, cet épisode forme à lui seul un petit conte, et nous avons pu rapprocher de l'histoire du petit Ali celles du Gras-Cabri norvégien, du Tardanak de Sibérie, du petit garçon non nommé de l'Inde septentrionale. La ressemblance entre ces divers contes, dispersés si loin les uns des autres, est frappante et suppose forcément à cette dispersion un point de départ original unique. Évidemment, c'est dans un seul et même pays que s'est formé ce conte dont nous trouvons des versions dans l'Inde, en Sibérie, en Norvège, en Tunisie. Le trait de l'arbre à fruits sur lequel est monté le petit garçon, quand arrive l'ogresse, — trait absolument caractéristique, commun au conte berbère de Tunisie et au conte indien, — fixe bien nettement ce point de départ, du moins pour le conte tunisien, le seul dont nous ayons à nous occuper dans cette partie de notre travail, et certes ne le fixe pas en Tunisie. Ici donc un fait précis vient justifier nos thèses et confirmer l'existence aux temps passés d'un courant indo-arabo-barbaresque.

*
* *

En dehors de ce petit conte d'*Ali*, notre épisode, dans les contes barbaresques, ne se présente nulle part à l'état isolé : partout il est *encadré*, partout il fait partie d'un ensemble dans lequel il est enchâssé. Ces encadrements, ces ensembles sont très divers, et

(1) Pour ne parler que de l'Inde Septentrionale, M. W. Crooke, qui connaît si bien cette région, déclare qu'on n'est pas encore allé au delà d'un examen « superficiel » des couches supérieures du folk-lore. « Le nombre des contes, chants et ballades, proverbes et croyances populaires, qui n'ont pas encore été notés, est *immense* » (*Folk-Lore*, septembre 1902, p. 307).

(2) Entre autres sources, s'ouvrant maintenant à nous, il faut signaler les récits que les Bouddhistes chinois ont traduits jadis du sanscrit. On y retrouvera, bien reconnaissables sous leur vêtement bouddhique, plus d'un conte du grand répertoire asiatico-européen. L'important de ces récits, que l'éminent sinologue M. Édouard Chavannes, membre de l'Institut, a entrepris de publier en français, c'est que la date des traductions chinoises peut être fixée ; ce qui permet d'affirmer pour chacun des récits traduits qu'il existait dans l'Inde avant telle ou telle date.

pourtant *aucun n'est spécialement barbaresque* : apportés par un certain courant sur la côte méditerranéenne africaine, ils ont été apportés encore ailleurs par d'autres courants.

Examinons, à ce point de vue, le conte de *Hadidouân*, tel que le donnent les deux versions arabes du Maroc et de l'Algérie.

Ce conte de *Hadidouân* a une introduction assez singulière :

Trois jeunes garçons demandent à leur père de leur faire une maison : l'aîné veut une maison de planches ; le second, une maison de pierre ; le plus jeune, Hadidouân, une maison de fer. Chacun s'établit dans sa maison. Survient une sorcière ; elle démolit la maison de planches, puis la maison de pierre ; mais elle se casse inutilement la tête contre la maison de fer.

Suit le récit d'une lutte de ruses entre la sorcière, qui veut prendre Hadidouân, et celui-ci, que toutes ses malices n'empêchent pas d'être pris. Arrive alors notre épisode, et, pour terminer, la mort de la sorcière et de ses parentes qui, après avoir allumé un grand feu autour de la maison de fer, veulent la démolir à coups de tête, quand elle est devenue rouge, et restent le front collé au fer ardent (1).

Ce qu'il faut constater, c'est que l'introduction du conte de *Hadidouân* ne lui appartient nullement en propre ; elle lui est commune avec beaucoup d'autres contes, que d'autres courants ont apportés en Lorraine, dans la Haute-Bretagne, en Angleterre, dans divers pays italiens, en Espagne (2). Chose curieuse, il n'y a, du moins à notre connaissance, qu'un seul de ces contes qui ait parmi ses personnages des êtres humains : c'est un conte italien du Mantouan. Ailleurs nous avons affaire à un conte d'animaux, nous ne disons pas à une fable, car ici on raconte pour raconter, non pour moraliser.

Résumons ce conte du Mantouan :

Une veuve, en mourant, dit à ses trois filles d'aller trouver leurs oncles et de se faire bâtir par eux une petite maison pour chacune. L'aînée demande à son oncle le fabricant de paillassons de lui faire une maison de paillassons,

(1) La « tour de fer » qui, dans le conte tripolitain de *Moitié-d'Homme*, cité plus haut, se trouve à point nommé, on ne sait comment, pour donner asile au héros, poursuivi par l'ogresse, est un souvenir évident de la maison de fer de Hadidouân ; de même, le « mur en fer » que, dans le conte berbère d'Ouargla, Baghdidis bâtit auprès de la maison de l'ogresse, et au haut duquel il habite. — Les deux contes ont aussi l'épisode de la tour ou du mur rougis au feu. — M. René Basset nous dit que le nom de *Hadidouân* vient sans doute de l'arabe *hadid*, « fer » : quelque chose comme « l'homme de fer », « l'homme à la maison de fer ». M. Hans Stumme (contes houwâra, déjà cités, p. 10) est du même avis.

(2) Voir notre conte de Lorraine n° 76, *Le Loup et les petits Cochons*, et les remarques.

La seconde se fait construire par son oncle le menuisier une maison de bois. Enfin la dernière, Marietta, se fait bâtir par son oncle le forgeron une maison de fer. Le loup vient successivement enfoncer la porte des deux aînées, qui ne voulaient pas lui ouvrir, et les mange. Mais il se casse l'épaule contre la porte de Marietta. Il se la fait raccommoder avec des clous par un forgeron et va dire à Marietta que, si elle veut venir avec lui le lendemain matin, à neuf heures, ils iront cueillir des pois dans un champ voisin. « Volontiers », dit la jeune fille. Mais elle se lève avant le jour, va cueillir les pois, et, quand le loup arrive, elle lui montre les cosses qu'elle a jetées par la fenêtre. Le jour d'après, où elle doit aller cueillir des lupins avec le loup, elle lui joue encore le même tour. Le troisième jour, il est convenu qu'on ira ensemble dans un champ de citrouilles. Marietta y arrive de très bonne heure ; mais le loup s'est levé matin, lui aussi. Quand elle l'aperçoit, elle fait un trou dans la citrouille et s'y blottit. Le loup prend justement cette citrouille et va la jeter par la fenêtre dans la maison de Marietta. « Merci, dit celle-ci, j'étais dans la citrouille, et tu m'as portée à la maison. » Alors le loup, furieux, veut descendre par la cheminée de Marietta ; mais il tombe dans un chaudron d'eau bouillante, qu'elle a mis sur le feu, et y périt.

Une différence entre *Hadidouân* et le groupe de contes dont fait partie le conte italien, c'est que, si Hadidouân finit par avoir raison de la sorcière, il n'en a pas moins été pris par elle malgré ses ruses. Dans le conte italien et les autres contes similaires, succès ininterrompu de l'adversaire du loup, lequel loup finit par périr échaudé ; car, ici encore, nous retrouvons la chaudière bouillante.

Notons que l'épisode des pois, des lupins, des citrouilles à cueillir se retrouve, mais assez peu net, dans les deux versions de *Hadidouân* et aussi dans les contes berbères de Ouargla et de la Grande Kabylie. Ainsi, dans *Hadidouân*, la sorcière dit aussi au jeune garçon de venir cueillir des figues ou arroser avec elle. Et Hadidouân trouve moyen de lui échapper. — Ce qui est tout à fait curieux, c'est que le trait de la citrouille du conte du Mantouan reparaît dans le conte berbère de Ouargla. Là, Baghdidis joue des tours à l'ogresse et à sa fille en leur proposant d'aller cueillir des raisins, des figues et des dattes. A la fin, *il se cache dans une citrouille ;* mais, à la différence du conte italien, il n'est pas jeté avec la citrouille par l'ogresse dans sa maison à lui, mais emporté chez elle et jeté dans un trou : sept sacs et sept moulins à bras sont entassés sur lui. — Nous avons vu comment Baghdidis se fait tirer du trou par la fille de l'ogresse.

* * *

Dans le conte de *Hadidouân* et dans les autres contes berbères, italien, etc., que nous venons d'examiner rapidement, le héros ou

l'héroïne sont en lutte avec l'ogresse ou avec le loup au sujet de bien petites choses. Nous avons indiqué plus haut un groupe de contes dans lequel cette lutte prend une tournure *épique* : là, le héros, à son corps défendant et sur l'ordre d'un roi, dérobe, au milieu de mille dangers, à un être malfaisant divers objets précieux et le plus souvent merveilleux, et finalement apporte au roi cet être malfaisant lui-même.

Ce thème, — que le regretté Reinhold Koehler a étudié, nous l'avons déjà dit, à propos d'un conte des Avars du Caucase (1), — le courant arabe l'a déposé lui aussi, en pays barbaresque, chez les Kabyles du Djurdjura. Voici en gros cette version kabyle, sur laquelle nous aurons à revenir (2) :

Le petit héros, Amor Ennefç, a su s'échapper et faire échapper ses six frères de la maison d'une ogresse. Quand les jeunes garçons sont revenus chez leur père, l'un d'eux dit à celui-ci qu'il y a chez l'ogresse un tapis qui s'étend tout seul. « Amor nous l'apportera », dit le père. Amor, en effet, grâce à son adresse, apporte le tapis. Puis il faut qu'il dérobe à l'ogresse un moulin qui moud tout seul ; puis encore un plat qui prépare le couscous et le cuit tout seul, et enfin qu'il amène l'ogresse elle-même.

Notre épisode (Amor Ennefç et la fille de l'ogresse), sous la forme si altérée que nous avons fait connaître à la fin du § 4, termine le conte.

* * *

Dans le conte kabyle, Amor sauve ses frères en même temps que lui-même ; mais, pour le faire, il profite simplement, pendant la nuit, de ce que l'ogresse est endormie. Dans le conte tripolitain, cité plus haut, Moitié-d'Homme recourt à une ruse très caractérisée, qui réveillera, chez nous autres Français, des souvenirs d'enfance :

Douze frères se mettent en route pour se rendre chez un oncle qu'ils ne connaissent pas et dont ils veulent épouser les douze filles. Ils arrivent chez un ogre et une ogresse, qui, eux aussi, ont douze filles et qui se donnent pour l'oncle et la tante des jeunes gens. La nuit, l'ogresse met sur les garçons une couverture rouge et sur ses filles une couverture blanche. Quand tout le monde est endormi, le plus jeune des garçons, Moitié-d'Homme, qui se méfie, change de place les couvertures, substituant l'une à l'autre ;

(1) Voir A. Schiefner : *Awarische Texte*, 1873, n° 3. (Publié dans les *Mémoires de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, 7e série. Tome 19, n° 6). — Les remarques de Koehler sont reproduites dans ses *Kleinere Schriften zur Mærchenforschung*, tome I (Weimar, 1898), pp. 546 seq.

(2) J. Rivière, *op. cit.*, pp. 226 seq.

en même temps il met les fez des garçons sur la tête des filles et les voiles des filles sur la tête des garçons. Il en résulte que l'ogresse égorge ses filles en croyant égorger les garçons.

C'est, comme on voit, notre *Petit Poucet*, tel que Perrault l'a noté au XVIIe siècle ; mais ici l'une des filles se réveille à temps pour crier à sa mère de ne pas la tuer, et c'est cette dernière fille que nous retrouvons dans l'épisode ci-dessus résumé (§ 4, *in fine*).

Reinhold Koehler, dans les remarques auxquelles nous avons renvoyé, indique divers contes (grecs modernes, sicilien, breton), dans lesquels a lieu cette substitution d'une couverture à l'autre, ou d'une coiffure d'homme à une coiffure de femme. — On a pu remarquer que le conte tripolitain a les deux formes de substitution à la fois, et d'une façon très nette ; le conte berbère de Ouargla présente, mais d'une façon assez confuse, la première forme (la couverture rouge et la couverture blanche).

* * *

Le Petit Poucet ,de Perrault, est un personnage extraordinaire, non seulement par son adresse, mais par sa taille minuscule. Son *double*, dans deux contes kabyles, est un nain, et l'on en donne la raison. Nous transcrivons (J. Rivière, *op. cit.*, p. 225 et 231) :

Un homme avait sept femmes. Il partit un jour pour traverser les sept mers ; il rapporta sept pommes. Il rencontra un homme qui lui en demanda une : « O mon brave, lui répondit-il, je n'ai que sept pommes pour mes sept femmes. » Il lui en donna la moitié d'une. Chacune des femmes eut un enfant. La femme qui reçut la moitié de pomme mit au monde Amor Ennefç ; — un nain (dit expressément la variante, p. 231).

Le conte arabe de Tripoli, lequel a été *monogamisé*, si l'on peut parler ainsi, — une seule femme au lieu de sept, — dit comment ces pommes mystérieuses sont venues à leur possesseur :

Un homme, qui est très affligé de ne pas avoir d'enfants, reçoit d'un vieillard inconnu douze pommes : « Fais-les manger à ta femme et tu auras douze fils. » La femme mange onze des pommes, et, sa sœur étant venue, elle lui donne la moitié de la douzième, et mange l'autre moitié. Elle met au monde douze garçons ; le douzième est un « homme à moitié fait » : on l'appelle *Moitié-d'Homme* (*Hælbchen*, dans la traduction allemande).

Qu'est-ce au juste que cet « homme à moitié fait » *(nur halb fertiggewordener Mensch)* ? Un conte indien de Firôzpoûr (Pendjâb) l'explique (1) :

(1) F. A. Steel et R. C. Temple : *Wide-Awake Stories* (Bombay, 1884), p. 290 seq.

Sur le conseil d'un *faqîr*, un roi sans enfants lance deux fois un certain bâton dans les branches d'un manguier. La première fois, cinq mangues tombent par terre ; la seconde fois, deux. Le roi porte ces mangues à ses sept reines, pour que chacune en mange une. Quand il arrive au palais, la plus jeune reine est absente ; il met sa mangue en réserve dans une armoire ; mais la jeune reine, à son retour, ne trouve que moitié de la mangue ; l'autre moitié a été mangée par une souris. La conséquence, c'est que la jeune reine ne met au monde qu'une « moitié de fils » (*half a son*), la moitié d'un homme coupé en deux du haut en bas, n'ayant qu'un œil, une oreille, un bras, une jambe, etc. On lui donne le nom de Prince Moitié-de-Fils.

Ce thème bizarre du *Demi-homme* s'est joint, comme introduction, à divers thèmes dans lesquels il s'agit ordinairement d'un personnage faible, disgracié de la nature, méprisé, et qui finalement triomphe :

— 1° Dans le conte tripolitain, Moitié-d'Homme est notre Petit Poucet ;

— 2° Dans un conte grec moderne d'Épire (1), où le thème primitif s'est affaibli (pas de fruit merveilleux : une femme sans enfants en demande un à Dieu, « quand même ce ne serait qu'*un demi* »), le « demi-homme » joue le rôle qui, dans une certaine famille de contes, est attribué à une sorte de niais, lequel, grâce à un poisson mystérieux, finit par devenir intelligent et par épouser une princesse (2) ;

— 3° Dans le conte indien de Firôzpoûr, le prince Moitié-de-Fils est dédaigné au palais, comme le boiteux d'un conte indien du Bengale, ou le « petit bossu » d'un conte lorrain (3). Ses six frères le détestent et sont furieux de l'avoir vu, plusieurs fois, se dépêtrer de mauvaises affaires. Finalement, pendant qu'il est en train de tirer de l'eau d'un puits, ils le poussent dedans ; mais la bonne chance suit partout Moitié-de-Fils : il surprend, dans le puits, la conversation de trois êtres mystérieux, et ce qu'il apprend fait qu'il se trouve en état de guérir une princesse, qui devient sa femme, et de déterrer d'immenses trésors (4).

Ce qui est très curieux, c'est que, — évidemment par l'effet d'une *attraction* qui s'est opérée entre deux récits ayant la même intro-

(1) J. G. von Hahn, *op. cit.*, n° 8.

(2) Dans notre travail *Le Lait de la mère et le Coffre flottant* (*Revue des Questions historiques*, avril 1908, p. 379 = p. 222 du présent volume), nous avons rapidement étudié ce thème.

(3) Voir notre conte de Lorraine n° 19, *Le Petit Bossu*, et les remarques (I, p. 221).

(4) La fin de ce conte est une variante du thème *du Bon et du Méchant*, que nous avons étudié jadis dans les remarques de notre conte de Lorraine n° 7. (Cf. t. II, p. 353.)

duction (la naissance du demi-homme), — la combinaison n° 3 est venue en partie s'intercaler dans la combinaison n° 1 et former l'épisode suivant du conte tripolitain :

Après que, grâce aux ruses de Moitié-d'Homme, ses onze frères et lui se sont échappés de chez les ogres, leurs faux oncle et tante, ils arrivent chez leur vrai oncle, qui leur donne en mariage ses douze filles, qu'il sont venus chercher : l'aînée à l'aîné, la seconde au second, et ainsi de suite. Or, la dernière, destinée à Moitié-d'Homme, est la plus jolie, ce qui irrite les onze frères, et ils complotent de tuer Moitié-d'Homme et de donner sa femme à l'aîné. Sur le chemin du retour à la maison paternelle, on vient à passer auprès d'un puits. Moitié-d'Homme est invité, comme étant le plus jeune, à descendre dans le puits pour y remplir le seau. Après que le seau est remonté, Moitié-d'Homme crie à ses frères de le remonter lui-même ; mais, quand il est arrivé à mi-hauteur, ses frères coupent la corde, et Moitié-d'Homme retombe dans le puits. Il est sauvé par un poisson merveilleux.

On trouvera réunis, dans les remarques de notre conte de Lorraine n° 19, *Le Petit Bossu*, nombre de contes dans lesquels le héros, qui rapporte d'une expédition périlleuse des objets sans prix et *une jeune fille d'une merveilleuse beauté* est jeté *dans un puits* par ses frères. Ce conte se rencontre, lui aussi, en pays barbaresque, chez les Kabyles du Djurdjura (J. Rivière, *op. cit.*, pp. 235 seq.). — Dans le conte tripolitain, celle des douze sœurs qui doit être la femme de Moitié-d'Homme, est la plus belle : cette circonstance, qui excite la jalousie des frères, a favorisé, dans ce conte, l'*attraction* que nous avons signalée entre le thème du *Demi-homme* n° 3 et le thème n° 1 (1).

* * *

Peut-être sera-t-il intéressant de faire remarquer, tout à fait accessoirement, que le thème du *Demi-homme* se présente, — toujours en pays barbaresque, — sous une forme qu'on pourrait presque appeler une *parodie*. « Moitié-d'Homme » est devenu « Moitié-

(1) Est-il nécessaire de faire remarquer que, dans ces contes de frères jaloux, il n'y a rien de l'histoire de Joseph et de ses frères ? Ceux-ci ne disent nullement à Joseph de tirer de l'eau d'un puits et ils ne le précipitent pas traîtreusement dans ce puits. Ils agissent ouvertement. Après avoir voulu d'abord tuer Joseph, ils consentent, sur les instances de l'un d'eux, Ruben, à ne pas verser son sang et à le descendre dans une *vieille citerne sans eau*, véritable oubliette (on se servait parfois plus tard, en Palestine, de telles citernes comme de cachots : *Zacharie*, IX, 11). La suite du récit montre que Ruben pensait aller retirer son frère de la citerne ; mais, quand il y arrive, Joseph ne s'y trouve plus ; il en a été retiré par les autres frères et vendu aux marchands d'une caravane qui passe. — Entre le récit biblique et les contes que nous avons indiqués, il n'y a aucune de ces ressemblances *caractéristiques* qui dénotent une communauté d'origine.

de-Coq », la moitié vivante d'un coq que les deux femmes d'un Kabyle se sont partagé. Nous n'avons pas à étudier ici ce conte, que M. René Basset a publié et accompagné de remarques très instructives (1). Nous dirons seulement que, comme Moitié-d'Homme, Moitié-de-Coq est toujours et partout victorieux, et que des contes similaires où figure aussi Moitié-de-Coq, sont arrivés dans divers pays de France (Haute-Bretagne, Poitou, pays messin). — Aux nombreux contes cités par M. René Basset, nous ajouterons un conte indien, dont le héros est un oiseau bien complet et non une moitié d'oiseau (2) : cette forme, excellemment traitée dans le conte indien, paraît avoir été exportée plus souvent que l'autre.

* * *

Si maintenant, après cet examen des contes barbaresques de *Hadidouân*, de *Moitié-d'Homme*, d'*Ali aux figues*, etc., nous revenons au conte non moins barbaresque du petit frère et de la petite sœur chez la sorcière, tel qu'il a été recueilli chez les Houwâra du Maroc, nous aurons les mêmes constatations à faire : presque tous les traits du récit se retrouvent ailleurs, parfois bien loin du Maroc.

Complétons donc ce que nous avons déjà dit au sujet de ce conte.

L'introduction est celle de *Hænsel el Grelhel*. A l'instigation de sa femme, un homme très pauvre mène perdre ses deux enfants, petit garçon et petite fille, dans la forêt pour se débarrasser de deux bouches inutiles. Mais les enfants peuvent revenir à la maison, la petite ayant semé du son et de la cendre tout le long du chemin pour le marquer. (Dans la variante *schilha*, également marocaine, la petite fille laisse tomber de place en place une noix.)

Ces divers traits sont bien connus. Disons seulement qu'ils existent dans les recueils que l'on possède de contes populaires indiens, si insuffisants qu'ils soient pour le moment. Voici, rapidement résumé, un passage d'un conte de la Vallée du Haut-Indus, recueilli dans le petit village de Ghâzi, à trente milles au-dessus d'Attock (Pendjâb) (3) :

Un ràdjà remarié mène perdre dans la forêt ses deux filles, que leur marâtre deteste ; elles arrivent chez une ogresse qui les cache (comparer notre *Petit Poucet*), en les transformant en mouches, pour les protéger

(1) René Basset : *Contes populaires berbères* (Paris, 1887), n° 42, et pp. 187-190.
(2) *North Indian Notes and Queries*, août 1893, p. 83.
(3) Ch. Swynnerton : *Indian Nights Entertainment; or, Folk-Tales from the Upper-Indus* (Londres, 1892), n° 81.

contre l'ogre. Puis, quand l'ogresse leur a rendu leur première forme, elles s'établissent sur un grand arbre ; l'aînée reste là toute la journée à coudre ; la plus jeune, qui a rassemblé un troupeau de daims, s'occupe à les faire paître. Un jour, l'aînée est aperçue sur son arbre par le vizir d'un râdjâ, et le râdjâ l'emmène pour l'épouser. Pendant qu'elle est ainsi emportée sur le cheval du râdjâ, la jeune fille sème derrière elle des *graines de moutarde*, afin que sa sœur puisse reconnaître le chemin qu'elle a suivi.

Dans un autre conte indien du même genre, provenant non plus du Nord, mais du Sud (1), ce sont les perles de son collier qu'égrène la sœur enlevée. Graines ou perles, nous avons là le son et la cendre ou les noix des contes marocainx, les cailloux blancs du *Petit Poucet* ou de *Hænsel et Grethel*, etc. ; mais ce trait a été transporté à un autre endroit du récit.

On a remarqué que, dans les deux contes indiens, les enfants abandonnés dans la forêt sont des jeunes filles, comme dans notre vieux conte français de *Finette Cendron*. Il en est de même dans un conte du Cambodge, originaire certainement de l'Inde, comme toute la littérature et les œuvres d'imagination des peuples de l'Indo-Chine (2). Dans ce conte, ce n'est pas la haine de la marâtre, c'est (comme dans le conte marocain et dans les contes européens) la misère qui force un bûcheron à aller perdre dans la forêt ses douze filles. La plus jeune réussit à revenir avec ses sœurs à la cabane paternelle ; mais, une seconde fois, elle ne peut retrouver son chemin. La reine des *Yaks* (sorte d'ogres) rencontre les jeunes filles mourantes et les emmène dans son palais, où elle les fait bien soigner, se promettant de bons repas. Quand elle est pour faire égorger l'aînée, un génie les avertit et les sauve. Comme dans le conte du Haut-Indus, les serviteurs d'un roi les voient endormies sur un arbre, et le roi, épris de leur beauté, les prend toutes les douze pour femmes. Etc.

Peut-être dira-t on que ce trait d'enfants dont la misère force un père à se débarrasser en les égarant dans un bois, n'a rien de très caractéristique et qu'il peut avoir été inventé à la fois dans l'Inde, au Maroc, en Europe. Mais ce trait est précisé, caractérisé, *individualisé* par sa combinaison avec le trait de l'arrivée des enfants chez un être malfaisant, auquel ils réussissent à échapper (3).

(1) Miss M. Frere : *Old Deccan Days ; or, Hindoo Fairy Legends, Current in Southern India* .2nd Edition (Londres, 1870). — Dans ce conte, la plus jeune des deux princesses fait périr l'ogre et l'ogresse en les poussant dans un puits au-dessus duquel ils sont penchés.

(2) Aug. Pavie : *Contes populaires du Cambodge, du Laos et du Siam* (Paris, 1903) pp. 50 seq.

(3) Ce sont encore des jeunes filles, cinq sœurs, qui figurent dans un conte, véri-

*
* *

Un détail du conte des Houwâra marocains qui sera moins familier au lecteur que les détails précédents, c'est celui de la calebasse que le père suspend à un arbre afin que le bruit qu'elle produira fasse croire aux enfants qu'il se trouve dans le voisinage. Ce passage, devenu obscur dans le conte marocain et incompréhensible dans le conte somâli, est très net dans le conte indien du Haut-Indus. Là, c'est une jarre vide que le père met au haut d'un grand bâton, afin que le vent, la poussant contre le bâton, lui fasse faire du bruit. Dans un conte roumain (1), c'est une gourde qui est suspendue à un arbre. Ailleurs conte de *Hænsel el Grelhel* et autres contes) le père attache à un arbre une branche ou une cognée ou un sabot, qui, heurtés par le vent contre l'arbre, doivent faire croire aux enfants qu'il est occupé à abattre des arbres dans le voisinage.

Dans le conte marocain, le petit frère et la petite sœur, étant entrés chez la sorcière aveugle et entendant une sorte de refrain qu'elle dit et répète, tandis qu'elle secoue une outre remplie de lait pour faire du beurre, éclatent de rire, et ils sont pris. — Ce trait, qui n'est pas dans *Hænsel el Grelhel*, se rencontre dans les contes portugais analogues des recueils Coelho et Consiglieri-Pedroso, ainsi que dans le conte portugais du Brésil tous examinés à la fin du § 2.

Quand les deux enfants arrivent chez la sorcière, ils la trouvent occupée à faire cuire des gâteaux (des galettes de maïs, dans le conte brésilien). Comme elle est à moitié aveugle, le petit garçon réussit à lui dérober de ces gâteaux, et la vieille s'en prend à son chat, qu'elle gronde. Les enfants (ou, parfois, la petite fille seule) se mettent à rire, et la vieille les empoigne.

Même trait, ou, du moins, trait analogue dans un conte islandais (2), dans lequel la petite sœur, en voyant l'allure gauche d'une

table épave mutilée, défigurée, qu'un courant indo-persano-arabe, — passant par la côte de l'Arabie du Sud, l'île de Socotora, la « corne nord-orientale » de l'Afrique, — a déposée au pays des Somâl. Dans ce conte somâli, une cloche remplace bizarrement l'objet dont le bruit doit faire croire aux jeunes filles que leur père est toujours dans le voisinage ; mais le père n'a nullement l'intention de perdre les jeunes filles dans la forêt ; il dort et, pendant son sommeil, une ogresse le dévore. C'est chez cette ogresse que les cinq jeunes filles arrivent, et elles sont reçues par la fille de l'ogresse, qui n'est pas ogresse elle-même et qui se joint aux cinq sœurs pour faire périr l'ogresse en versant sur elle de l'eau bouillante pendant son sommeil.

(1) *Roumanian Fairy Tales and Legends* (Londres, 1881), p. 81 seq.

(2) Adeline RITTERSHAUS, *op. cit.*, n° 29.

géante aveugle, éclate de rire ; ce qui fait qu'elle et son frère sont pris et enfermés dans la porcherie de la géante pour être engraissés.

Reste à signaler, dans le conte marocain, un dernier trait : le petit garçon et la petite fille, enfermés chacun dans un sac pour y être engraissés, présentent à la sorcière, qui leur dit de montrer leur doigt à travers une fente du sac pour qu'elle voie s'ils sont suffisamment gras, l'un une épingle, l'autre une aiguille. — Dans le conte kabyle, Amor Ennefç présente à l'ogresse la queue d'un rat ; dans la version algérienne de *Hadidouân*, au lieu de cette queue de rat, c est la queue d'une gerboise ; dans le conte de la Grande Kabylie, c'est une tige de raisin.

Dans *Hænsel et Grethel*, Hænsel, mis à l'engrais, montre à la sorcière, à travers une grille, un petit os ; dans les contes portugais et le conte espagnol d'Estramadure, reparaît la queue de rat, etc.

* * *

Ces rapprochements sommaires pourraient être multipliés ; mais ils suffisent, ce nous semble, pour faire entrevoir, dans le lointain du temps jadis, toute sorte de courants, partant du même point originaire que le courant indo-arabo-barbaresque, et charriant les mêmes contes.

§ 6

FINETTE CENDRON ET LA CENDRILLON DE L'ANNAM

Nous avons mentionné, un peu plus haut, le conte français de *Finette Cendron*, si admirablement raconté, à la fin du XVIIe siècle, par Mme d'Aulnoy. La première partie de ce conte se rattache à la fois à deux des types de contes précédemment étudiés : à celui qui a l'épisode du *four*, et aussi à celui dans lequel le héros réussit par ruse à tuer la jeune ogresse, notamment *en prétendant la rendre plus belle.*

Et d'abord, l'épisode du four, que le conte français présente sous une forme altérée, ou du moins très particulière :

Finette et ses deux sœurs ayant dit à l'ogre qu'elles savaient faire de bons gâteaux et toute sorte de pâtisserie, l'ogre ordonne à Finette de chauffer le four et lui demande comment elle fait pour savoir s'il est assez chaud. « Monseigneur, j'y jette du beurre, et puis j'y goûte avec la langue. » Quand

l'énorme four de l'ogre est embrasé comme une fournaise, Finette y jette une masse de beurre : « Maintenant, il faut tâter avec la langue ; mais je suis trop petite. — Je suis grand », dit l'ogre, et, se baissant, il s'enfonce si avant qu'il ne peut plus se retirer, de sorte qu'il brûle jusqu'aux os.

Maintenant rappelons l'épisode de Finette avec l'ogresse :

Après s'être débarrassée de l'ogre, Finette cherche à faire périr l'ogresse. Elle lui propose de la coiffer à merveille : « Vous seriez comme un astre. » L'ogresse ayant accepté, Finette et ses deux sœurs « lui ôtèrent son bonnet et se mirent à la peigner et à la friser, en l'amusant de leur caquet ; Finette prit une hache et lui donna par derrière un si grand coup, qu'elle sépara son corps d'avec sa tête. »

Ici, comme dans le petit conte indien, pour réussir à tuer l'ogresse, on lui dit qu'on veut la faire belle. Mais le thème a été modifié selon le goût européen qui pouvait difficilement admettre, même chez un être aussi borné que malfaisant, une crédulité poussée au point de celle de la jeune femme du conte indien (on se souvient de l'aiguille rougie au feu, qui doit faire de beaux yeux, et du pilon à riz, qui doit façonner élégamment la tête), — à moins que ce même thème n'ait déjà été modifié avant d'arriver dans notre Occident, et aussi en Tunisie où il s'offre à nous, nous l'avons vu, sous une forme nullement invraisemblable (le jeune garçon, en disant à la jeune ogresse qu'elle est ébouriffée et qu'elle dégoûtera les convives, lui suggère l'idée de se faire raser la tête).

Chez les Annamites, et aussi chez les tribus tjames, dispersées dans le sud de l'Annam et dans le Cambodge, un conte du type de *Cendrillon* a un épisode dans lequel une ruse analogue est employée par l'héroïne pour se venger d'une ennemie.

Nous avons autrefois, dans les remarques de nos *Contes populaires de Lorraine* (t. II, p. 360), résumé l'ensemble de ce conte provenant de ces pays d'Extrême-Orient qui ont reçu de l'Inde, avec leur littérature écrite, une masse de récits oraux (1). Nous reproduirons ici *in extenso*, d'après la première version annamite, la dernière partie du conte, la seule dont nous ayons à nous occuper ici :

(1) Deux versions annamites de ce conte ont été publiées : la première, par feu A. Landes, dans ses *Contes et Légendes annamites*, qui ont paru, de novembre 1885 à janvier 1886, dans une revue de Saïgon, *Excursions et Reconnaissances*, et ont été ensuite réunis en un volume (Saïgon, 1866), conte n° 22 ; la seconde, par un indigène, dans *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* (1907, pp. 101-107). — M. Adhémard Leclère a recueilli, de ce même conte, une version tjame, où se trouve notre épisode (*Revue des Traditions populaires*, juin 1898, pp. 312 seq.), et une version cambodgienne, où il fait défaut (Adhémard Leclère, Cambodge, *Contes et Légendes*, Paris, 1895, pp. 70 seq.).

Cam, la Cendrillon de l'Annam, qui a épousé le fils d'un roi après l'essai du soulier, est tuée par la malice de Tam, la fille de sa marâtre, qui se substitue à Cam auprès du prince ; mais Cam finit par revivre, et le fils du roi, qui l'a reconnue, l'appelle chez lui :

« Lorsque Tam vit revenir sa sœur, elle feignit une grande joie : « Où avez-vous été si longtemps ? Comment faites-vous pour être si jolie ? Dites-le moi, que je fasse comme vous. — Si vous voulez être aussi jolie que moi, faites bouillir de l'eau [dans une grande chaudière de fer, ajoute la version tjame], et jetez-vous dedans. » Tam la crut [elle vendit ses bijoux pour acheter une grande chaudière de fer, dit la version tjame] ; puis elle se jeta dans l'eau bouillante et mourut. Cam fit saler sa chair et l'envoya dans une jarre [version tjame et seconde version annamite], à la marâtre. Celle-ci crut que c'était du porc et se mit à manger. Un corbeau perché sur un arbre cria : « Le corbeau vorace mange la chair de son enfant et fait craquer ses os. » La mère de Tam, entendant ce corbeau, se mit en colère et lui dit : « C'est ma fille qui m'a envoyé de la viande ; pourquoi dis-tu que je mange la chair de ma fille (1) ? ». Mais, quand elle eut fini la provision, elle trouva [tout au fond de la jarre] la tête de Tam (2) ».

Le « Comment faites-vous pour être si jolie ? » correspond tout à fait au : « Comment es-tu si joli ? » du petit conte du Nord de l'Inde.

Il y a pourtant une différence notable entre les deux contes : ce n'est pas pour sauver sa vie que Cam cherche, par une ruse, à faire bouillir sa rivale dans une chaudière ; c'est pour se venger d'elle (il est vrai que c'est, en même temps, pour mettre une bonne fois cette rivale, qui lui a fait tant de mal, hors d'état de nuire). Mais, l'ennemie une fois bouillie, le thème de *la Jeune ogresse mangée par sa mère* revient tout naturellement se combiner avec le thème de la *Vengeance*.

On remarquera que, si Cam prend la peine de faire saler la chair de sa rivale et de l'encaquer, c'est que, dans le récit indo-annamite,

(1) Dans le second conte annamite, le corbeau crie de dessus le toit : « Quoi ! tu manges la chair de ton enfant et tu t'en régales ! Donne-m'en un morceau, s'il en reste. » — « Maudite bête, dit la marâtre, je mange du poisson salé que ma fille m'a envoyé. Pourquoi ne le trouverais-je pas bon ? »

(2) Il semble que, dans son épisode de la chaudière bouillante où l'ennemie de l'héroïne se plonge, croyant en sortir embellie, le conte indo-chinois (ou plutôt le conte indien, pour le moment inconnu, qu'il reflète certainement) soit comme une parodie d'un thème épique que nous avons touché dans les remarques du n° 73 de nos *Contes populaires de Lorraine*, *La Belle aux cheveux d'or*. Là, un des personnages du conte (le héros) est forcé de se plonger dans une chaudière bouillante ; mais, grâce à des circonstances extraordinaires, il en sort plus fort et *plus beau*, et son ennemi, qui veut l'imiter, pour devenir plus beau, lui aussi, est bouilli dans la chaudière.

En tout cas, il y a, croyons-nous, entre le thème indo-chinois et celui-ci, un de ces liens de parenté que révèle si souvent une étude approfondie de ces singuliers organismes que sont les contes populaires.

à la différence du petit conte indien, des contes barbaresques, scandinaves, etc., la mère n'est pas là, tout près, pour qu'on lui fasse manger sa fille, *séance tenante :* il faut un envoi, avec *lettre d'expédition.*

Cet envoi macabre se retrouve dans des contes recueillis bien loin de l'Indo Chine, un conte kabyle du Djurdjura, plusieurs contes siciliens et un conte islandais (1). Ces contes développent, comme le conte d'Extrême-Orient, le thème de la *Fiancée substituée ;* le conte islandais combine ce thème avec le thème de Cendrillon, tout à fait comme le conte de l'Indo-Chine (2).

Un détail étrangement curieux, c'est que, dans trois des contes siciliens, dans le conte kabyle du Djurdjura et dans le conte berbère de Ouargla, un chat intervient, à la façon du chat du petit conte de l'Inde et du corbeau des contes annamites. Voici ce passage, dans un des contes siciliens (3) :

Une marâtre a fait disparaître sa belle-fille, mariée à un roi, et lui a substitué sa fille à elle. La tromperie étant découverte, le roi fait hacher en mille morceaux la fille de la marâtre et la fait saler dans un baril, en ayant soin de mettre la tête au fond. Puis il envoie le baril à la marâtre, en lui disant que c'est du thon que lui envoie sa fille. La marâtre ouvre le baril et commence à manger. Le chat lui dit : « Donne-moi quelque chose et je t'aiderai à pleurer. » Mais elle le chasse. Quand elle arrive au fond du baril et qu'elle voit la tête de sa fille, de désespoir elle se casse la tête contre un mur. Et le chat se met à danser et à chanter : « Tu n'as rien voulu me donner, je ne t'aiderai pas à pleurer. »

Le conte kabyle du Djurdjura donne ce même endroit du récit de la manière suivante (4) :

« Quelle vengeance désire ton cœur ? » dit à l'héroïne son frère. — « Attachez la fille de ma marâtre à la queue d'un cheval ; qu'elle soit traînée dans les broussailles. » Quand la fille de la marâtre est morte, on la fait cuire et on l'envoie [il n'est pas dit si elle a été préalablement salée et mise en baril] à sa mère et à sa sœur. « O ma mère ! » dit cette dernière, « cet œil est celui de ma sœur Aftelis ! » Et, comme la mère ne veut pas le croire, la jeune fille insiste : « Mais regarde donc ! Je donnerai ce morceau à qui pleurera un peu. — Eh bien ! » dit le chat, « si tu me donnes ce morceau, je pleurerai d'un œil. »

(1) Voir, dans nos *Contes populaires de Lorraine*, les remarques pp. 360, 361, tome II.

(2) Pour le thème de la *Fiancée substituée*, voir les remarques de notre conte de Lorraine n° 21, *La Biche blanche.*

(3) Laura Gonzenbach : *Sicilianische Mærchen* (Leipzig, 1870), n° 48. — Cf. n° 33 et G. Pitrè, *op. cit.*, n° 59.

(4) J. Rivière, *op. cit.*, pp. 55, 56.

Ce trait du chat, — malgré l'altération qu'il a subie chez les Kabyles, coutumiers du fait, — établit un lien étroit entre le conte du Djurdjura et les trois contes de Sicile.

Il faut également donner le passage suivant, très altéré aussi, du conte berbère de Ouargla cité plus haut :

Après avoir égorgé la fille de l'ogresse et s'être revêtu de sa chevelure et de ses habits, Baghdidis lui coupe les seins, qu'il met sous la natte ; puis il jette le corps dans la marmite. Quand l'ogresse sert à ses invités la chair de sa fille en croyant que c'est la chair de Baghdidis, le chat se met à rire : « Cela sent le sein de ma mère. » L'ogresse le chasse : « Dehors ! que tes parents et les parents de ta race soient maudits ! »

Nous ferons remarquer que ce conte berbère de Ouargla n'appartient nullement, pour l'ensemble, à la même famille que le conte du Djurdjura : il se rattache à la famille même de contes que nous étudions spécialement et dans laquelle le héros, *qui doit être mangé*, applique à l'ogresse la loi du talion en lui faisant manger sa propre fille ; il est proche parent du petit conte indien de Boulandchehr (dans lequel, par parenthèse, le chat s'exprime plus nettement : « Crachez cela : la belle-mère mange sa bru. »)

Ainsi, — chose très *suggestive*, — le trait du chat faisant des réflexions est arrivé en Occident, non pas à l'état isolé, mais *dans ses deux combinaisons orientales :* 1° combinaison avec le thème du Jeune garçon qui, au lieu d'être mangé, réussit à faire manger à l'ogresse sa propre fille (conte indien de Boulandchehr ; — conte berbère de Ouargla) ; 2° combinaison avec le thème de la Fausse fiancée substituée par sa mère à la vraie, et dont, par vengeance, on fait manger la chair à la mère (conte d'Extrême-Orient ; — conte kabyle ; contes siciliens).

Pour parvenir dans les pays barbaresques, il est certain que les deux combinaisons ont voyagé, indépendamment l'une de l'autre, en suivant le grand courant indo-persano-arabe. Mais comment l'une d'elles (la seconde) est-elle arrivée en Sicile ?

Devons-nous penser que cette combinaison particulière aurait passé de la côte de l'Afrique septentrionale dans la grande île méditerranéenne ? — Nous pourrions dire, sans doute, que c'est sur cette côte, en Égypte notamment et à Tripoli, que nous avons trouvé, pour certains contes siciliens, les seuls parallèles jusqu'à présent connus. Mais le courant nord-africain n'est certainement pas le seul courant qui soit venu de l'Inde par la Perse et qui ait été déterminé par les invasions arabes. Il y a eu, entre autres, un cou-

rant qui, traversant l'Asie-Mineure, est arrivé en Turquie et a pénétré chez les peuples de la péninsule des Balkans et en Grèce, dans cette Grèce, si voisine de la Sicile. Et ce courant, parallèle au courant nord-africain et partant d'un même pays, a, tout comme l'autre, charrié les produits de ce pays, les mêmes produits.

Serait-ce par ce second courant que les Siciliens ont reçu la combinaison en question ? Ici nous ne pouvons faire que des conjectures.

§ 8

ENCORE LA CHAUDIÈRE BOUILLANTE (NÈGRES D'AFRIQUE, MADAGASCAR, JAPON)

Dans les contes qu'il nous reste à citer et qui ont été recueillis dans l'un et l'autre hémisphère, va reparaître la chaudière bouillante.

Le plus anciennement publié de ces contes vient de l'Afrique australe, du pays cafre. Notre épisode est très altéré dans ce conte zoulou ; cela va presque sans dire, quand on sait ce que sont devenus d'ordinaire les contes du répertoire asiatico-européen qui ont eu la mauvaise fortune d'aller échouer dans cette Afrique des Cafres ou autres Nègres. Qu'on en juge (1) :

Un petit fripon, nommé Uthlakanyana, est pris par un ogre, qui le remet à la mère ogresse pour qu'elle le fasse bouillir dans un grand pot. Le petit bout d'homme dit à la vieille : « Si nous jouions à nous faire bouillir tout à tour ? Vous me feriez bouillir un peu de temps, et moi je vous ferais bouillir ensuite. » L'ogresse accepte la proposition, et, quand c'est son tour à elle d'entrer dans le grand pot, qui a eu le temps de bien chauffer, Uthlakanyana la fait bouillir pour tout de bon.

Même conte, mais plus altéré encore, et devenu tout à fait absurde dans l'Afrique centrale, chez les populations riveraines du grand lac Nyassa (2). Là, le « Voyageur », qui a reçu l'hospitalité d'une brave « grand'mère » parfaitement inoffensive, lui propose de but en blanc de jouer à un jeu qui est celui d'Uthlakanyana avec l'ogresse. Après avoir fait de la soupe avec la grand'mère, il sert soupe et viande aux enfants, puis il prend congé d'eux, et, quand il est à bonne distance, il leur crie qu'ils ont mangé leur grand'mère.

(1) H. Callaway : *Nursery Tales, Traditions and Histories of the Zoulous* (Natal, 1867), p. 18.

(2) *Folk-lore Tales of Central Africa* [*collected in Nyassaland*] dans la revue *Folk-Lore*, mars 1892, pp. 104, 105.

Toujours en Afrique et à peu près sous la même latitude que le lac Nyassa, mais à l'ouest, notre conte a pénétré chez les Nègres de la province d'Angola (1). Malgré un délabrement inouï de la forme, parfois inintelligible, l'idée première (le thème de la *Feinte maladresse*) est moins défigurée dans ce conte kimboundou que dans les deux contes précédents. On y retrouve l'arrivée d'un petit frère et d'une petite sœur chez une vieille qui les envoie chercher du bois à feu, puis de l'eau (il n'est absolument pas expliqué que la vieille est une ogresse, qui veut faire cuire les enfants). Pendant qu'ils y sont occupés, le petit garçon rencontre, on ne sait comment, son père mourant *(sic)*, qui lui dit : « Quand la vieille femme aura mis l'eau sur le feu et qu'elle te dira : Regarde si l'eau bout, alors dis-lui : Je ne sais pas. Lorsque la vieille regardera l'eau, pousse-la dedans. Plonge sa tête dans l'eau bouillante. » — Le jeune garçon fait ainsi périr la vieille femme, et il s'empare ensuite de tout son argent.

Dans l'île africaine de Madagascar le récit est assez clair (2) :

Après avoir échappé plusieurs fois à un ogre qu'il ne cesse de braver, le jeune Takinga finit par être pris. « Je vais te manger », lui dit l'ogre. — « Eh bien ! », dit Takinga, « fais-moi bouillir, et, quand je serai cuit, tu trouveras deux hommes au lieu d'un dans la chaudière. » L'ogre charge ses deux enfants de faire bouillir Takinga. Au moment où les enfants vont mettre Takinga dans la chaudière, il leur dit : « Tâtez un peu l'eau pour voir si elle est assez chaude. » Et, quand ils se penchent sur la chaudière, il les jette dedans. L'ogre, ayant regardé dans la chaudière et voyant quatre pieds et quatre mains, croit que Takinga s'est effectivement dédoublé, et il dévore tout. Et Takinga lui crie : « As-tu fini de manger tes enfants ? »

* * *

Voici maintenant un conte japonais (3) :

Un vieux paysan se lie d'amitié avec le « bon lièvre », au grand déplaisir du méchant *tanouki* (*Nyctereutes viverrinus*, sorte de renard), qui, depuis ce moment, ne cesse de jouer aux deux amis toute sorte de mauvais tours. Enfin le paysan, perdant patience, se met en embuscade, surprend le tanouki, lui lie les pattes et l'emporte dans sa maison. « Nous allons le tuer et le faire cuire », dit-il à sa femme. Et comme il est obligé d'aller chercher du bois, il

(1) René Basset : *Contes populaires d'Afrique* (Paris, 1903), pp. 374 seq., d'après Heli Chatelain : *Folktales of Angola* (Boston, 1894).

(2) G. Ferrand : *Contes populaires malgaches* (Paris, 1893, n° 23).

(3) David Brauns : *Japanische Mærchen und Sagen* (Leipzig, 1885), p. 33 seq. — D'où ce conte provient-il ? Est-ce un conte oral ou un conte littéraire ? M. Brauns ne nous a pas renseignés là-dessus.

pend le tanouki, la tête en bas, à une poutre. Justement la femme du paysan, une bonne vieille, est en train de piler du riz dans un grand mortier. Pendant qu'elle manie de toutes ses forces le lourd pilon, le tanouki lui dit qu'elle doit être bien fatiguée : si elle le veut, il pilera le riz à sa place (1). La vieille femme délie le tanouki ; alors celui-ci la saisit, la jette dans le mortier, et, en quelques instants, il l'a réduite en pâte. Puis il met un pot sur le feu et la fait cuire. Quand il voit le paysan revenir, il prend par magie la forme de la femme et se revêt des habits de celle-ci. Le paysan, qui a grand faim, mange tout le fricot. Dès qu'il a fini, le tanouki reprend sa forme naturelle, dit au paysan ce que c'est qu'il a mangé et s'enfuit.

On a pu remarquer que le conte japonais, avec son animal magicien, a pris une couleur merveilleuse dans le goût des sauvages ; ce qui, pour notre part, nous étonne peu, car ce n'est pas la seule fois qu'au Japon les thèmes indiens se sont *ensauvagés* (1).

De plus, dans ce même conte japonais, ce qu'on pourrait appeler l'idée directrice de tout l'épisode s'est *retourné*. Ce n'est plus un être malfaisant qui, de par la justice distributive des contes, est dévoré inconsciemment par un autre être malfaisant de sa parenté : la victime est une très brave femme, et celui qui la mange sans le savoir est un non moins brave homme. Le méchant tanouki, lui, triomphe sur toute la ligne... Il est vrai que, dans une seconde partie le conte japonais a cherché à rentrer en grâce avec les bons principes en faisant mourir ce scandaleux tánouki de male mort.

Dans un conte des Nègres du Soudan (groupe linguistique mandingue, dialecte *khassonkhé*) (3), cette compensation finale manque absolument : le héros, un jeune garçon mystérieux qui, dans toute une série d'aventures, fait le mal pour le mal, échappe finalement au châtiment que méritaient ses tours vraiment odieux. Il réussit à se faire tirer par deux fillettes d'une peau de bouc dans laquelle le forgeron, leur père, l'avait enfermé (4), avec intention de le jeter ensuite dans une fournaise en punition de ses méfaits, et ce sont les fillettes, mises par l' « Enfant du Mal » dans la peau de bouc à sa place, que le forgeron jette dans le feu.

Il est à noter que, toujours au Soudan (même groupe linguistique,

(1) On a vu, § 4, que, dans un conte basque, le héros dit à la femme de l'ogre de le tirer d'une cage de fer *pour qu'il l'aide* à scier du bois.

(2) Au sujet des altérations que des thèmes importés, indiens et autres, ont subies dans une légende japonaise qui a été fixée par écrit, en l'an 712 de notre ère, dans le livre sacré le *Ko-ji-ki*, on peut voir notre travail *Fantaisies biblico-mythologiques d'un chef d'école. M. Edouard Stucken et le folk-lore* (*Revue biblique internationale* des Dominicains de l'École biblique de Jérusalem. Janvier 1905).

(3) C. Monteil : *Contes soudanais* (Paris, 1905), p. 164.

(4) Dans un conte tatar de Sibérie cité § 4, Tardanak se fait également tirer d'un sac par les deux enfants de l'ogre.

dialecte *soninkhé*) (1), le même épisode, ou à peu près, se rencontre aussi avec les personnages traditionnels : la fillette que le jeune garçon met dans la peau de bouc à sa place et qui périt dans le feu, est la fille d'une vieille sorcière.

Dans ce second conte soudanais, très curieux, figure le trait de la substitution des couvertures qui fait que l'ogresse égorge ses filles au lieu des jeunes garçons. Mais ce qui est au plus haut point intéressant, c'est le petit passage suivant de ce même conte :

Pendant la nuit, la sorcière s'aperçoit que Maran, le plus jeune des huit frères qui sont chez elle, ne dort pas : « Comment ! tu ne dors pas, petit ? — Oh ! moi, je ne dors pas avant que ma mère m'ait versé un panier d'eau sur la tête. » — « Attends ! » dit la sorcière. Et elle passe la nuit à essayer de rapporter, du puits à la case, de l'eau dans un panier.

Pour trouver un trait semblable, il faut, — du moins en ce qui nous concerne, nous avons été obligé de le faire, — franchir des milliers de lieues et, de l'intérieur de l'Afrique, remonter jusqu'à la région du Caucase. Là, chez les Avars, ce petit peuple musulman du Daghestan, nous relevons, dans un conte du même type que le conte soudanais et que tant d'autres contes étudiés plus haut, le passage suivant (2) :

Le petit Tchilbik, qui est arrivé avec ses deux frères chez une ogresse, reste éveillé pendant la nuit. « Pourquoi ne dors-tu pas ? » lui demande l'ogresse. Tchilbik lui dit qu'à cette heure de la nuit sa mère a l'habitude de lui donner des boulettes de farine. L'ogresse se hâte de faire cuire de ces boulettes et de lui en apporter. Ensuite Tchilbik se fait donner des friandises sucrées, et enfin il dit : « Comment dormirais-je ? A cette heure-ci ma mère *prend un tamis et va puiser pour moi de l'eau à la rivière.* » Pendant que l'ogresse s'en va à la rivière avec son tamis, Tchilbik met les filles de l'ogresse dans le lit de ses frères, et ceux-ci dans le lit des petites ogresses. Et quand l'ogresse, impatientée de voir le tamis ne pas garder l'eau, revient à la maison, Tchilbik ne souffle plus mot, laissant l'ogresse tuer ses filles au lieu des trois frères.

Ce trait du *panier* ou du *tamis* dans lequel le petit garçon demande qu'on lui apporte de l'eau *pour qu'il puisse dormir*, est tellement caractéristique qu'il doit nécessairement avoir été inventé dans un seul et même pays, d'où il est arrivé, d'un côté dans l'intérieur de l'Afrique (probablement par un courant secondaire s'embranchant

(1) C. Monteil, *op. cit.*, pp. 121 seq.
(2) A. Schiefner, *op. cit.*, n° 3.

sur le grand courant indo-arabo-barbaresque) ; de l'autre, dans le Caucase (par un courant indo-persan) (1).

§ 9

LE FESTIN D'ATRÉE. — GABRIELLE DE VERGY ET LE CŒUR MANGÉ

A propos de toutes ces histoires de filles que l'on fait manger à leurs mères, un souvenir classique vient presque forcément à l'esprit. Au fond de tout cela, à l'origine de tout cela, n'y aurait-il pas une vieille légende grecque, la légende du *festin d'Atrée ?*

D'après cette légende, qu'Eschyle, au ve siècle avant notre ère, fait raconter par un des personnages de son *Agamemnon* (vers 1590 seq.) et que, paraît-il, Sophocle, Euripide, Agathon, prirent plus tard pour sujet de tragédies aujourd'hui perdues, Atrée, pour se venger de son frère Thyeste, qui lui avait disputé le pouvoir, feint d'être réconcilié avec lui et donne en son honneur un festin dans lequel il lui sert un plat composé de la chair des fils de Thyeste lui-même. A la fin du repas, Thyeste apprend l'horrible vérité.

En confrontant avec la légende grecque notre groupe de contes, arrivera-t-on logiquement à cette conclusion, qu'il y aurait là une dérivation de cette antique légende ? Ou plutôt, ne devrons-nous pas nous demander si nous n'avons point affaire à une simple coïncidence, n'impliquant aucune communauté d'origine ?

Il nous semble que la plus vraisemblable des deux conclusions est la seconde. En tout cas, notre groupe de contes a des traits individuels trop caractérisés pour qu'on puisse le faire dériver *directement* de la légende grecque.

Dans la plupart des contes de ce groupe, celui qui fait manger à un ogre ou à une ogresse leur propre enfant, c'est *celui-là même que l'ogre ou l'ogresse se disposaient à manger.* Il y a là, non point pure vengeance, comme dans la légende grecque, mais ce qu'on pourrait

(1) Le conte berbère d'Ouargla, déjà plusieurs fois cité, a un épisode dont l'allure générale est tout à fait celle de l'épisode du conte avar : Pendant la nuit, Baghdidis feint de ne pouvoir dormir. Interrogé par l'ogresse, il dit que c'est à cause des mouches, puis à cause des moucherons, puis à cause des palmiers. L'ogresse va successivement tout détruire. Enfin, il met en cause un palmier, loin du village : l'ogresse y court, et Baghdidis profite de son absence pour faire coucher les enfants de l'ogresse à la place de ses frères et pour substituer à ceux-ci des troncs de palmier. (Le conteur berbère a tout à fait oublié ici la couverture rouge et la couverture blanche, dont il a parlé en commençant.)

appeler légitime défense. — Et puis, chez les tragiques grecs, ce festin est un *summum*, un comble d'horreur, devant lequel le spectateur doit reculer épouvanté, comme fit le Soleil, dans une des versions de la légende ; dans les contes, au contraire, l'auditeur doit trouver qu'après tout le tour est bien joué et que ce méchant ogre, cette méchante ogresse n'ont que ce qu'ils méritent : *par pari*.

Dans le conte annamite, c'est sans doute l'idée de vengeance qui domine ; néanmoins, en ce qui concerne la mise en œuvre de cette idée, emploi d'une ruse et le reste, rien absolument ne ressemble à l'histoire d'Atrée et de Thyeste.....

Mais est-il bien nécessaire d'éplucher avec tant de soin ces récits, dans lesquels tout est différent de la légende grecque ; tout, excepté l'idée du sinistre festin ? En vérité, la méchanceté humaine est-elle matière si infertile, qu'on n'ait pu, en deux endroits divers, lui faire produire, sans concert préalable, cette idée de donner à un père, à une mère, ses enfants à manger ?

* * *

Une idée qui viendra moins facilement à l'esprit de ceux qui créent des types de monstres, c'est celle d'un père faisant manger à ses hôtes... son propre enfant, comme la Fable grecque le raconte du grand-père d'Atrée, de ce Tantale, roi de Lydie, qui, recevant les dieux à sa table, leur sert les membres dépecés de son fils Pélops. Son intention, nous avouons n'avoir jamais pu nous en rendre bien compte : aurait-ce été pour mettre à l'épreuve l'omniscience des dieux ? ou, plus prosaïquement, selon le scholiaste de Pindare (sur *Ol.*, I, 37), pour se tirer d'embarras, un jour qu'invité par les dieux à un pique-nique (ἔρανος), il s'aperçoit qu'il n'a pas de plat à apporter ? Quoi qu'il en soit, cette répugnante histoire n'offre pas le moindre point de contact avec notre groupe de contes (1).

(1) Dans cette légende grecque, Zeus ordonne à Hermès de rassembler les membres du jeune Pélops, de les remettre dans la chaudière et de les faire bouillir ; et Pélops revient à la vie, plus beau encore qu'auparavant. — C'est aussi dans une chaudière qu'à l'instigation de Médée, le vieux Pélias, préalablement coupé en morceaux, est mis à bouillir par ses filles, qui veulent le rajeunir après avoir vu Médée rajeunir de cette façon un vieux bélier. Mais Médée s'esquive, laissant Pélias mort et bien mort. — Cette fable des *Filles de Pélias* n'est pas sans rapport, pour l'idée générale, avec un thème de contes, qui a, d'ailleurs, bien nettement, son individualité. Nous avons dit plus haut (§ 6) un mot de ce thème, à propos des contes annamites et tjame, et du prétendu moyen de s'embellir en se plongeant dans une chaudière bouillante.

*
* *

Si l'on veut épuiser ce sujet, on peut encore rappeler ici la légende du mari offensé qui fait manger à l'épouse coupable, sans qu'elle le sache, le cœur de l'amant. Gaston Paris a étudié cette légende, en 1879, dans la *Romania* (1), à propos du *Roman du Châlelain de Couci*, ouvrage d'un contemporain de Philippe le Bel, écrit vers la fin du XIIIe siècle, et qui a rendu fameuse la dame de Faiel, Gabrielle de Vergy.

Des « lais de Bretagne », notamment un certain « lai Guiron », auquel fait allusion le *Tristan* de Thomas au XIIe siècle, ayant, bien antérieurement au roman, traité déjà ce même thème, G. Paris croyait alors à une origine celtique de la légende ; mais, en 1883, une légende indienne du Pendjâb, publiée par M. Ch. Swynnerton et appartenant au cycle des aventures d'un héros local, le Râdjâ Rasâlou, lui parut, à bon droit, « changer complètement la question » (*Romania*, XII, 1883, pp. 359-363).

G. Paris faisait remarquer alors que, « dans le conte indien, Rasâlou coupe à son ennemi un morceau de chair et non le cœur », et il ajoutait : « c'est visiblement une altération ». En effet, dans deux autres versions du récit indien, qu'il ne pouvait connaître à ce moment, c'est bien le cœur de l'amant, Râdjâ Hodî, que Rasâlou, après l'avoir tué, lui arrache de la poitrine et fait rôtir pour le servir à l'infidèle *rânî*, qui se tue en se précipitant de la terrasse du château, quand elle apprend ce qu'était la « délicieuse venaison » qu'elle a mangée (2).

§ 10

ENCORE LA FEINTE MALADRESSE (GUIGNOL ET LE VIEUX SOMADEVA DE CACHEMIRE)

« Et Polichinelle avec le bourreau ? » nous disait un regretté ami,

(1) T. VIII, p. 343-373. — Ce travail a été inséré dans l'*Histoire littéraire de la France* (t. XXVIII, pp. 352-390).

(2) La légende de *Râdjâ Rasâlou* a été publiée pour la première fois par M. Ch. Swynnerton dans le *Folk-lore Journal* de mai 1883, pp. 129 seq. — En août et septembre de cette même année, M. R.-C. Temple en donnait une autre version, provenant d'un autre district du Pendjâb, dans ses *Legends of the Panjâb*, éditées à Bombay. (Notre épisode pp. 64-65.) — Une troisième version se trouve dans un livre récent de M. Swynnerton : *Romantic Tales from the Panjâb* (Westminster, 1903). (Notre épisode, pp. 309 seq.) — Ces deux dernières versions ont le *cœur*.

à qui nous parlions du thème de la *Feinte maladresse*... Nous n'avions pas oublié cette aventure de Polichinelle qui, au pied de la potence, se fait montrer par le bourreau comment on met la tête dans le nœud coulant, et tire bien vite la corde, avant que le naïf bourreau se soit dégagé. Nous étions même en mesure de dire à notre ami que, si cette scène du Guignol nous paraissait n'avoir de commun que l'idée générale avec le thème de Vikramâditya et de la chaudière, nous lui connaissions, toujours dans l'Inde, un pendant exact. Ce pendant, que nous trouvons dans l'*Océan des Fleuves de Contes*, de Somadeva de Cachemire (XIe siècle), déjà cité plus haut, le voici (1) :

Une rusée servante, nommée Siddhikarî, s'enfuyant après avoir volé son maître, rencontre un *domba* (homme d'une basse caste, dans laquelle se recrutent les bourreaux), qui se met à sa poursuite pour la voler à son tour. Arrivée au pied d'un arbre et se voyant prise, elle dit au bourreau, qu'elle reconnaît pour tel à son tambour : « Je viens d'avoir une querelle avec mon mari, et je suis partie pour aller me pendre : faites-moi donc un nœud coulant, mon brave homme. » Le bourreau lui fait le nœud coulant et attache la corde à une branche de l'arbre. Alors Siddhikarî, feignant l'ignorance, prie le bourreau de lui montrer comment on se met le nœud au cou. Le bourreau monte sur son tambour et se passe la corde autour du cou, selon les règles. Aussitôt, d'un coup de pied, Siddhikarî envoie le tambour à vingt pas, et le bourreau reste pendu.

Dans un conte oral d'Égypte (2), cette historiette se présente fort arrangée, et non au plus grand profit de la vraisemblance :

Un jeune homme, qui veut se venger du mal que lui a fait le chef d'une bande de voleurs (3), se déguise en femme et se rend au camp des voleurs. Le chef l'emmène dans sa maison et lui fait fête, buvant rasade sur rasade du raki que lui verse la prétendue dame. Quand il est gris, elle lui demande à quoi sert une potence qu'elle voit là. « Celui qui ne vole pas beaucoup y est pendu », répond le voleur. La dame demande alors au voleur de l'y faire balancer un peu. « Si tu as envie de voir balancer, dit le voleur, je m'y mettrai moi-même ; mais prends garde de trop tirer la corde. » Sur ce, il met sa tête dans le nœud coulant, et la soi-disant dame tire si bien, qu'il est étranglé.

(1) Trad. Tawney, I, pp. 87-88.

(2) Artin-Pacha : *Contes populaires de la Vallée du Nil* (Paris, 1895), pp. 205 seq.

(3) C'est tout à fait notre conte de Lorraine n° 81, *Le Jeune homme au cochon*. — Comparer, pour cette première partie, un autre conte égyptien moderne, donné par feu W.-A. Clouston, dans ses *Popular Tales and Fictions* (Edimbourg, 1887), t. II, p. 473 seq.

§ 11

UN RAPPROCHEMENT FINAL

Cette étude du thème de la chaudière de Vikramâditya, des éléments de ce thème et de leurs modifications diverses, ainsi que des thèmes latéraux, nous a entraîné à de telles longueurs que nous osons à peine ajouter quelques observations finales, d'une portée générale, croyons-nous.

Il existe, ce nous semble, de remarquables analogies entre notre famille de contes et une autre famille, à laquelle nous avons consacré jadis toute une monographie, et qui comprend les contes apparentés au *Fridolin* de Schiller *(Der Gang nach dem Eisenhammer)*, et à la légende du Page de sainte Élisabeth de Portugal (1).

Ici et là, — si nous prenons la forme primitive, la forme indienne, — le héros devait, selon toutes les probabilités, périr *dans une chaudière bouillante ;* mais, ici et là, il est sauvé (dans l'histoire de Vikramâditya et dans les contes de cette famille, par l'emploi d'une ruse ; dans l'autre famille, grâce à un concours de circonstances providentielles, qui sont pour lui la récompense de tel ou tel mérite), et celui qui voulait sa mort, périt lui-même, *dans celle même chaudière.*

De plus, — si nous sortons de l'Inde, — la chaudière, dans l'une et dans l'autre famille, se transforme le plus souvent en *four :* dans la première famille, en four de boulanger ; dans la seconde, en fourneau de forge (conte arabe de l'Iraq [ancienne Babylonie]) ou en four à chaux (contes européens et adaptation malaise d'un livre persan). — Déjà nous avions vu la chaudière bouillante de la première famille se transformer, dans l'Inde même, en *four mobile.* Et voici qu , parmi des documents encore inédits, qui nous ont été obligeamment communiqués par l'éminent sinologue M. Édouard Chavannes, membre de l'Institut, un conte indien bouddhicisé, traduit en chinois au IIIe siècle de notre ère, donne, au lieu de la chau-

(1) *La légende du Page de sainte Elisabeth de Portugal et le conte indien des « Bons Conseils »* (*Revue des Questions historiques*, janvier 1903). — Ce travail, auquel nous avons ajouté, en juillet 1903, un long *Post-scriptum* dans la même revue, devra être complété par des documents nouveaux, qui sont venus confirmer notre thèse de l'origine indienne de la légende. C'est ce que nous espérons pouvoir faire prochainement. On trouvera, dans ce supplément, les documents que nous allons indiquer rapidement.

(Ce travail annoncé, qui a paru en 1912, dans la *Revue des Questions historiques*, a été placé à la suite du *Post-scriptum*, dans le présent volume (p. 121).

dière de la seconde famille, une *fournaise de fondeur de mélaux*, tout à fait le fourneau de forge de *Fridolin* et du conte arabe de l'Iraq.

Enfin, dans l'une et dans l'autre famille, celui qui veut perdre le héros, est parfois puni, non pas en sa propre personne, mais en ce qu'il a de plus cher, en son enfant. Dans une branche de la première famille, une ruse du jeune garçon qui devait être mangé par l'ogre ou l'ogresse, fait que ceux-ci mangent leur propre fille ; dans une branche de la seconde (p. 38 de notre premier travail ; p. 98 du présent volume), un enchaînement de hasards providentiels fait que l'ordre de tuer le héros frappe en définitive le fils même de celui qui avait donné cet ordre.

Un vieux conte indien établit un lien encore plus étroit entre ces deux branches des deux familles. En effet, dans ce conte (branche de la seconde famille), la victime désignée ne devait pas simplement être tuée par ordre d'un roi ; elle devait fournir à ce roi la *matière d'un mets magique*, et, par suite d'une substitution providentielle de personnes, c'est la chair du fils du roi qui est servie au père dans le festin sacrilège (1).

*
* *

Est-ce une digression que nous venons de faire ? Il nous semble qu'il n'y a pas lieu de qualifier ainsi ni ces observations, ni d'autres qui les ont précédées ; car notre but, dans ce travail, n'est pas seulement de montrer l'existence de courants, véhicules des contes indiens ; c'est aussi de faire comprendre ou, du moins, entrevoir que les contes du grand répertoire asiatico-européen ne sont pas ce qu'on pourrait appeler des *individus isolés ;* que non seulement ils forment des familles, mais qu'entre ces familles elles-mêmes, malgré leurs différences, il y a parfois, comme entre les familles zoologiques, des analogies marquées.

Aux esprits réfléchis de tirer de ces faits, quant à la question de l'origine des contes populaires asiatico-européens actuels, les conséquences qu'ils comportent ; d'examiner notamment si l'on peut concilier avec l'existence de ces familles et de ces affinités la théorie préconçue qui voit dans notre répertoire de contes un amas incohérent de récits plus ou moins disparates, ne présentant aucune analogie de facture et qui auraient été fabriqués un peu partout.

(1) Nous avons donné, dans notre premier article de la *Revue des questions historiques* (p. 34 ; 99, du présent volume), le résumé de ce conte indien, qui a été mis en sanscrit par Somadeva de Cachemire, au XIe siècle, dans le grand recueil rédigé par lui d'après un recueil beaucoup plus ancien, écrit dans un des dialectes vulgaires de l'Inde (trad. Tawney, t. I, pp. 152 seq.).

LE CONTE

DU

CHAT ET DE LA CHANDELLE

DANS L'EUROPE DU MOYEN AGE ET EN ORIENT

Extrait de la *Romania*
(tome XL, livraisons de juillet et octobre 1911)

PREMIER ARTICLE

Le conte *du Chat et de la Chandelle* : ses deux formes, apologue et simple épisode de récits folkloriques. — Nécessité d'étudier à la fois l'une et l'autre forme.

Première partie. En Europe. A. Littérature du moyen age. § 1. Le conte, à l'état d'apologue et aussi d'épisode folklorique, encadré dans le *Salomonis et Marcolphi Dialogus*. — Excursus I : *a)* Le *Salomon et Marcoul* français du XIIe ou XIIIe siècle peut-il aider à fixer l'âge du *Salomon et Marcolphe* latin ? — *b)* Les deux parties du *Salomon et Marcolphe* latin ont-elles un même auteur ? — *c)* A quelle époque ces deux parties apparaissent-elles réunies ? — Petite étude sur les manuscrits de Vienne, Munich et Berlin. — *d)* L'âge de la première partie, la partie dialoguée. — *e)* L'âge de la seconde partie, la partie narrative, renfermant le conte du *Chat*. — *f)* La nationalité des auteurs anonymes des deux opuscules primitifs. — § 2. Le conte, à l'état d'apologue, non encadré, chez des écrivains français du XIIIe siècle (le *Lai d'Aristote*, de Henri d'Andeli, un *Proverbe au Vilain*, une fable attribuée autrefois à Marie de France) et chez des écrivains allemands plus récents. — § 3. L'ancienne littérature russe. — B. La tradition orale européenne actuelle.

Seconde partie. Hors de l'Europe. — Le conte, simple épisode folklorique, et ses encadrements orientaux. — Étude rapide des thèmes indiens combinés avec notre thème et de l'introduction de certains de ces thèmes dans la littérature européenne du moyen âge. — Première section. Contes indiens recueillis dans l'Inde même. A. Une légende héroïque de la vallée du Haut-Indus (Pendjâb).— B. Contes de la même région du Pendjâb, du pays de Cachemire, du Bengale (Santals et Oraons). — Un roman hindoustani. — Seconde section. Contes indiens exportés. — Emigration du conte, tout encadré, de l'Inde vers l'île de Ceylan, le Tibet, l'Annam, les pays barbaresques (Arabes et Berbères de Tunisie) et vers l'Europe (Roumains de Transylvanie). — § 1. Ile de Ceylan. — § 2. Tibet. — § 3. Annam. — Excursus II. Le thème de la « Cicatrice révélatrice » dans l'Annam et ailleurs. — Le thème de l' « Épouse prédestinée ». — Un mot sur la légende d'Œdipe et sur le *Roman de Thèbes* (XIIe siècle).

Le petit conte que nous allons rencontrer d'un bout à l'autre de l'Ancien Continent, tantôt sous forme d'apologue, tantôt (et plus souvent) comme simple épisode de récits assez développés qui ne se proposent aucunement de moraliser, n'a jamais, croyons-nous, été étudié sous tous ses aspects. En 1875, un Maître, feu Reinhold Koehler, réunissait et comparait entre elles, avec sa haute compétence, les versions que le moyen âge nous a laissées de cette historiette *du Chat et de la Chandelle*, traitée en manière de fable (1) ; mais, à l'époque où Koehler écrivait, on ne pouvait, faute de documents, envisager, ni même entrevoir tout un côté du sujet, et non le moins intéressant, l'existence de la même historiette à l'état d'*élément folklorique*, lequel, dans divers contes orientaux, merveilleux ou non (et, en Europe, dans un conte roumain de Transylvanie, tout récemment recueilli), se combine avec d'autres éléments folkloriques ou en reçoit un encadrement. Nous nous permettrons donc de reprendre la question dans tout son ensemble. L'étude rapide des combinaisons et encadrements qui nous passeront sous les yeux nous fournira notamment l'occasion d'ajouter quelque chose à des travaux publiés autrefois dans la *Romania* : aux considérations si remarquables de notre regretté ami Gaston Paris sur un chapitre du roman de *Perceforest* (XIVe siècle) (2) et à l'intéressant article de M. Pietro Toldo, professeur à l'Université de Turin, sur un fabliau (XIIIe siècle), traitant un thème de même famille (3). — Nous aurons aussi, dès le début, à nous occuper d'un petit livre du moyen âge que l'on peut dire plus connu de nom qu'autrement, le *Salomonis et Marcolphi Dialogus*, et, si nous n'avons pas la prétention de résoudre les très difficiles questions se rapportant à ce curieux ouvrage, nous espérons, du moins, que les termes des différents problèmes auront été enfin posés avec précision.

(1) *Jahrbuch für romanische und englische Sprache und Literatur* (XIV, 1875, pp. 432-434) : article reproduit dans *Kleinere Schriften von Reinhold Koehler*, t. II (Berlin, 1900), pp. 638-641.

(2) *Le conte de la Rose dans le roman de Perceforest* (*Romania*, XXIII, 1894, pp. 78 seq.).

(3) *Pel fableau di Constant du Hamel* (*Romania*, XXXII, 1903, pp. 553 seq.).

PREMIÈRE PARTIE

EN EUROPE

A. — LITTÉRATURE DU MOYEN AGE

§ 1. — *Le conte du Chat et de la Chandelle et le Salomon et Marcolphe* (1).

Un des plus singuliers épisodes de ce *Salomonis et Marcolphi Dialogus* que nous venons de mentionner, — épisode d'origine indienne, comme nous aurons à le constater ultérieurement, — montre le roi Salomon irrité contre un certain rustre très malicieux, nommé Marcolphe, qui vient de lui faire une farce grossière, et ordonnant à ce Marcolphe de veiller avec lui toute une nuit : si Marcolphe ne veille pas aussi bien que le roi, il ne sera pas sûr, le lendemain, de garder sa tête sur ses épaules. La nuit venue, une même scène se reproduit cinq fois : quand Salomon entend Marcolphe ronfler, il lui dit : « Tu dors, Marcolphe ! — Je ne dors pas, mais je pense *(Non dormio, sed penso)*. — Que penses-tu ? — Je pense telle ou telle chose (par exemple, qu'il y a dans le plumage de la pie autant de plumes blanches que de noires). — Si tu ne le prouves pas, tu mériteras la mort. » La cinquième et dernière fois, Marcolphe répond au roi : « Je pense que la nature est plus forte que l'éducation *(plus valere naturam quam nutriturum)*. » Le lendemain, après avoir montré qu'il a raison relativement à ses quatre premières « pensées », Marcolphe remet au soir la démonstration de la pensée finale.

(1) Nous citons d'après une vieille édition gothique d'Anvers que possède la Bibliothèque nationale (Réserve, m Y² c. 124). Ce *Salomonis et Marcolphi Dyalogus (sic)*, — dix feuillets de très petit format, — porte, à la fin : *Finitum est hoc opusculum antwerpie per me Gerardum leeu.* Le premier feuillet présente, au recto et au verso, la même gravure sur bois : un personnage difforme debout, Marcolphe. L'exemplaire de la Bibliothèque nationale est relié avec un autre « *opusculum* », un *Esopus cum commento*, de même format, ayant, au recto et au verso du premier feuillet, le personnage déjà connu qui, cette fois, est Ésope. A la fin, cette mention : *Esopus... impressus per me Gerardum leeu anno domini M. cccc. lxxxviij decima-quarta die maij.* Il y a tout lieu de croire que le *Marcolphe*, — qui est décrit au n° 455 des *Annales de la typographie néerlandaise au XVe siècle*, de M.-F.-A.-G. Campbell (La Haye, 1874) ; cf. Brunet, *Manuel du Libraire*, 5e éd., 1864, v° *Salomon et Marcolphe*, — est à peu près de la même époque que l'*Esope*, c'est-à-dire d'environ 1488.

Or le roi Salomon avait un chat qui avait été dressé *(nutritus)* de telle façon que, chaque soir, pendant le souper du roi, il se mettait debout et restait là, tenant une chandelle *(candelam)* dans ses deux pattes de devant. Les convives ayant déjà bien soupé, Marcolphe, qui avait apporté trois souris dans sa manche, en lâche une. Le chat, apercevant la souris, veut courir après elle ; mais un geste du roi le retient en place. Même chose arrive avec la seconde souris. Mais, quand Marcolphe lâche la troisième, le chat laisse aussitôt tomber la chandelle et saute sur la souris. « Eh bien! roi, dit alors Marcolphe, voici que j'ai prouvé devant toi que la nature est plus forte que l'éducation. »

Il serait intéressant de savoir tout au moins à quelle époque et dans quelle contrée de l'Europe, sinon par quel écrivain, a été rédigé le petit livre où se lit ce conte ; mais, malheureusement, l'on ne peut rien affirmer là-dessus. Nous nous bornerons à exposer brièvement, dans le premier des *excursus* dont l'étude du sujet principal de ce travail devra être accompagnée, ce qui nous paraît être l'état présent des recherches sur ce *Salomonis et Marcolphi Dialogus.*

Excursus I (1)

a) Le Salomon et Marcoul français du XIIe ou XIIIe siècle peut-il aider a fixer la date du Salomon et Marcolphe latin ?

Est-ce notre *Salomon et Marcolphe*, sous diverses formes, que le manuel de Gaston Paris, *La Littérature française au moyen âge (XIe-XIVe siècles)* (2), place, au *Tableau chronologique*, dans le troisième « tiers du XIIe siècle » et dans le « premier tiers du XIIIe » ? Si on se reporte au § 103 de ce même manuel, on verra qu'il n'en est pas ainsi : les vieux écrits français mentionnés sous le titre de *Salomon et Marcoul*, — ces dialogues dans lesquels « un personnage grotesque oppose à chaque sentence émise par le sage roi une vérité triviale ou une observation plaisante ou obscène », — ne correspondent (et encore d'une manière très générale) qu'à la première partie du *Salomon et Marcolphe* latin. Le *Salomon et Marcolphe* latin, en effet, fait suivre la partie dialoguée d'une seconde partie, principalement en récits, *celle dans laquelle se trouve notre historiette du Chat et de la Chandelle*, et cette seconde partie manque absolument dans les *Salomon et Marcolphe* que Gaston Paris a en vue.

(1) Cet *excursus* sur le *Salomon et Marcolphe* latin était déjà rédigé en entier, quand une bienveillante communication nous a fait connaître un travail tout récent, où la question du *Salomon et Marcolphe* est traitée à l'occasion de l'imitation italienne qui en a été faite, à la fin du XVIe siècle, par un écrivain populaire de Bologne, Giulio Cesare Croce, né en 1550, mort en 1609 (*Il « Bertoldo » di G. C. Croce ed i suoi fonti*, par Madame Gina Cortese Pagani, dans les *Studi medievali*, vol. 3, fasc. 4, anno 1911. — Nous indiquerons, chacun en son lieu, les deux ou trois petits emprunts que nous avons à faire à ce travail.

(2) Nous citons d'après la 3e édition, 1905.

Au sujet de ces *Salomon et Marcolphe*, nous avons étudié, à la Bibliothèque Nationale, tout ce qu'ont bien voulu nous indiquer deux savants très compétents : au Département des Manuscrits, M. H. Omont ; au Département des Imprimés, M. E.-G. Ledos.

Trois manuscrits, dont un manuscrit du XIIIe siècle, et un imprimé gothique font groupe : le dialogue y a tout à fait la même marche, quand ce n'est pas le même texte (1). Après chaque sentence du Sage, Marcoul (ou Marcol, ou Marcon) fait invariablement une remarque sarcastique sur un seul et même thème, sur la femme de mauvaise vie, la p....n, sur ses ruses, sa perversité, son abjection ; le tout, grossièrement charbonné et d'une crudité en rapport avec le sujet. Nous prendrons, comme spécimens, parmi les quarante-six tercets de l'imprimé, les deux premiers et les deux derniers, lesquels ne sont pas impossibles à citer :

Les dictz de Salomon et les responces de Marcon.
Salomon commence :

Qui veut mesurer
Leaue de la mer
Il est plein de rage.
Marcon
Qui tient dans sa main
La foy de p...n
Il a mauvais gaige.

Et au dernier feuillet :

Salomon
Lon tend a la glu
La ou lon a veu
Reposer oiseaulx.
Marcon
P..n trasse voye
Quant elle scet sa proye
Pour trouuer ribaulx.
Finis (2).

(1) Manuscrit du XIIIe siècle, dans le volume très composite Bibl. Nat., fr. 25545 et manuscrits plus récents, réunis à des manuscrits latins: l'un, dans le volume lat. 4641 B, et l'autre, dans le volume lat. 6707. — Imprimé gothique (sans lieu ni date), intitulé *Les dictz de Salomon Auecques les respõces de marcon fort ioyeuses* [La cote est : Réserve, Ye 2715].

(2) Méon a publié, en 1823, sans indiquer de provenance, une longue pièce appartenant à ce groupe et intitulée *De Marco et de Salemons* (*Nouveau Recueil de Fabliaux*, I, p. 416 seq.). La Bibliothèque de Genève possède un manuscrit du XVe siècle (no 176 *bis*), *La Disputacion de Marcoux et de Salmon*, en 79 tercets, dont quatre seulement ne se retrouvent pas dans le texte de Méon (*Bulletin de la Société des anciens textes français*, 1877. p. 85 seq.). Une autre pièce analogue, en 38 tercets, fait partie des manuscrits de la Bibliothèque d'Épinal, sous le no 189 (même *Bulletin*, 1876, p. 81). — Il faut mentionner encore un manuscrit du même groupe, intitulé *La Desputacion entre Salomon ly Saage et Marcoulf ly Foole*, et qui se trouve parmi les manuscrits français de Trinity College à Cambridge (Mss. Q. 3-30) ; feu John M. Kemble, qui a reproduit en partie ce dialogue dans son livre *Anglo-saxon*

Dans un seul des quatre manuscrits de la Bibliothèque Nationale, manuscrit du XIIIe siècle (1), Marcol ne se confine pas dans ce déplaisant sujet ; ses « réponses » sont variées, mais assez plates. Exemple :

Qui saiges hom sera
Ja trop ne parlera
Ce dit Salomon.
Qui jà mot ne dira
Grant noise ne fera
Marcol li respont (2).

Dans tous ces Dialogues français, la joute oratoire entre Salomon et Marcol, « son compaignon » (comme dit le premier des deux manuscrits du XIIIe siècle), n'a ni introduction ni conclusion. Tout au contraire, le *Salomon et Marcolphe* latin, — dans la forme que la typographie du XVe siècle a rendue définitive, — s'étend longuement sur des préliminaires et donne à l'affaire un dénouement. Il dépeint Salomon « siégeant sur le trône de David, son père, plein de sagesse et de richesse » ; il fait par le menu le portrait du difforme Marcolphe et aussi, avec citation de vers latins, celui de Policana, femme du malin compère et non moins difforme que son mari ; il représente enfin Salomon comme renonçant à continuer la dispute contre son inlassable adversaire et lui donnant, malgré ses courtisans, la récompense promise pour le cas où Marcolphe serait vainqueur.

Autre chose encore : le petit livre latin, dont le Salomon n'est pas, comme dans les Dialogues français, une personnification du Sage, mais bien le Salomon historique, cherche de son mieux à *situer* son roi de Jérusalem dans un milieu biblique : ainsi les grands personnages, jaloux de Marcolphe et de son esprit de repartie, et qui demandent à Salomon de chasser à coups de trique ce rival possible, ont des noms *(quinze noms)* pris dans le *Livre des Rois* (II Reg., 4-6, 8-19). — Quant aux sentences de Salomon, elles sont tirées en bonne partie du texte de la Vulgate (dix-huit, du *Livre des Proverbes ;* d'autres, de l'*Ecclésiastique*, etc.) : F. H. von der Hagen le faisait déjà remarquer et en donnait le compte, il y a tout juste un siècle (3).

Du reste, il faut noter, d'une manière générale, que, si nous ne nous

Dialogues of Salomon and Saturn (Londres, 1848), p. 78 seq., dit que le manuscrit est de la main d'un scribe anglais travaillant vers le commencement du règne de Henry VI (1422-1471) ; voir le travail de M. Paul Meyer : *Les Manuscrits français de Cambridge*. III. *Trinity College* (*Romania*, XXXII, 1903, p. 63).

(1) Fr. 19, 152. — Cette pièce a été éditée par G. A. Crapelet dans ses *Proverbes et dictons populaires, avec les Dits du Mercier et des Marchands et les Crieries de Paris aux XIIIe et XIVe siècles, publiés d'après les manuscrits de la Bibliothèque du Roi* (Paris, 1831), p. 186 seq. Elle porte le titre suivant : *Ci commence de Marcoul et de Salomon que li quens* [« comte »] *de Bretaigne fist*, titre qui en attribue la composition à un rimeur princier, Pierre, surnommé Mauclerc, duc (ou comte) de Bretagne, mort en 1250. Le fait n'est pas si certain que l'admet Kemble (*op. cit.*, p. 73). Voir *Histoire littéraire de la France*, XXIII, p. 688.

(2) C'est évidemment à un *Salomon et Marcolphe* de cette catégorie que Rabelais a emprunté le *dit et contredit* que Kemble (*op. cit.*, p. 82) nous fait connaître : *Qui ne se adventure, n'a cheval ni mule, ce dict Salomon. — Qui trop se adventure, perd cheval et mule, respondit Malcon* (Liv. I, ch. 33).

(3) *Narrenbuch* (Halle, 1811), p. 540.

trompons. le Dialogue latin n'a en commun avec les Dialogues français aucun de ses *dits* et *contredits :* le seul trait qui le rapproche de ces Dialogues, c'est uniquement l'idée du combat, à coups de bons dictons, entre un sage et un « fou », qui, de part et d'autre, ont respectivement les mêmes noms (« Salomon ly Saage » et « Marcoulf ly Foole » ; — *sapiens Salomon* et *Marcolphus follus*, comme Marcolphe se nomme lui-même) (1).

b) LES DEUX PARTIES DU SALOMON ET MARCOLPHE LATIN ONT-ELLES UN MEME AUTEUR ?

Si, de ce dialogue qui forme la première partie du *Salomon et Marcolphe* latin, nous passons à la seconde partie, principalement narrative et toute folklorique (celle où, comme nous l'avons déjà dit, figure l'épisode *du Chat et de la Chandelle*), une remarque s'impose : sur trois points au moins il y a contradiction formelle entre ces deux parties, et l'on s'en convaincra en lisant la note ci-dessous (2). Évidemment nous avons affaire à deux ouvrages distincts dont chacun a son individualité et son auteur, et qui ont été

(1) Un littérateur du XIIe siècle a fait, en vers latins, une imitation *expurgée* du *Salomon et Marcoul* français (pour ne citer qu'un trait, le *Thaïs* ou *Taïs* du style orné de l'époque remplace constamment le mot grossier du prototype. Ce court poème (26 vers de *dits* et *contredits*) a été publié deux fois : d'abord par Thomas Wright, dans ses *Early Mysteries and other latin poems of the twelfth and thirtheenth centuries* (Londres, 1888), p. 131, d'après deux manuscrits anglais et, tout récemment, par Madame Cortese Pagani (*op. cit.*, p. 539), d'après un des manuscrits dits de la Reine (Christine), conservés à la Bibliothèque Vaticane, duquel M. Francesco Novati, co-directeur des *Studi Medievali*, a fourni à Madame Cortese une copie accompagnée d'excellentes remarques. — Bien que ce *De certamine Salomonis et Marcolphi* (*De Salomone et Micoll* [*sic*], dans le manuscrit du Vatican) soit écrit en latin, il n'a certainement pas exercé plus d'influence que son prototype français sur nôtre *Salomonis et Marcolphi Dialogus.*

(2) PREMIER POINT. Dans la première partie, le fameux *Jugement de Salomon* a déjà eu lieu et, tout au début de sa *disputacion* avec Marcolphe, Salomon le rappelle pour s'en faire gloire ; dans la seconde partie, ce jugement n'est pas dans le passé, mais dans le présent, et il figure tout au long parmi les épisodes qui composent l'histoire des relations entre le sage roi et le malicieux rustre. — SECOND POINT. Dans la première partie, quand Marcolphe entre en scène, il est présenté comme un étranger, arrivé tout récemment de l'Orient *(qui ab Oriente nuper venerat)* ; dans la seconde partie, Marcolphe est dans le pays depuis sa première enfance. D'après ce qu'il raconte à Salomon, il se trouvait un jour, étant *infantulus*, dans les cuisines du palais de David, alors que Bersabée *(sic)*, la mère du petit Salomon, ayant fait rôtir sur une croûte de pain le cœur d'un vautour, donna ce cœur à manger à son fils. Et elle jeta la croûte de pain à la tête du petit Marcolphe. « Et j'ai mangé cette croute toute imprégnée de jus, ajoute Marcolphe, et c'est de là, je pense, que me vient ma malice (*versutia mea*) comme ta sagesse te vient d'avoir mangé le cœur du vautour ». — TROISIÈME POINT. Dans la première partie, Marcolphe est marié et il se présente devant Salomon avec sa femme, laquelle, d'ailleurs est *persona muta* ; dans la seconde partie, il est question du père, de la mère, du frère et de la sœur de Marcolphe, qui sont tous dans le pays, mais nullement d'une femme que Marcolphe aurait épousée : tout l'ensemble du récit et aussi tel épisode que nous aurons à résumer plus loin, montrent bien que le fin matois n'est pas marié.

tout bonnement juxtaposés par un troisième littérateur, lequel n'a pas pris la peine de faire des retouches.

Il semble même que l'opération se trouve mentionnée dans le plus ancien manuscrit connu du *Salomon et Marcolphe*, un manuscrit de Berlin, daté de 1424 et dont il sera parlé à la section *c* de cet *excursus*.

En effet, après la partie dialoguée, en tête de la partie narrative, c'est-à-dire au début du récit de la chasse et de la visite de Salomon à la chaumière de Marcolphe (épisode que nous aurons à examiner dans l'*Appendice* de ce travail) ce manuscrit met ceci : LEGITUR *quod rex Salomon ad venationem*, etc. Ce qui paraît vouloir dire : « Nous trouvons *dans un livre* ce qui va suivre. » Les autres manuscrits de Berlin, beaucoup plus récents, et le texte imprimé n'ont pas ce *legitur*, et rattachent (assez maladroitement) la seconde partie à la première : *Rex* IGITUR *quadam die cum venatoribus suis*, etc... On pourrait presque se demander si le *legitur* du doyen des manuscrits n'aurait pas donné, par altération, ce gauche *igitur*.

c) A QUELLE ÉPOQUE LES DEUX PARTIES DU SALOMON ET MARCOLPHE LATIN APPARAISSENT-ELLES DÉJA RÉUNIES ?

Pour le *Salomon et Marcolphe* latin, il y aurait donc trois dates à établir : dates de la rédaction de chacune de ses deux parties et date de leur réunion en un même livre. Cette dernière date est, naturellement, la moins importante.

C'est un *Salomon et Marcolphe* complet (c'est-à-dire réunissant les deux *opuscula*) qui, vingt ou trente ans à peine après l'apparition des premières productions de la typographie (la fameuse *Bible à quarante-deux lignes* de Gutenberg est de 1453-1456), s'est publié presque à la fois dans le texte latin et dans une traduction allemande.

Bien que le sort pour ainsi dire fatal de ces petites brochures de quelques pages (le *Salomon et Marcolphe* latin de la Bibliothèque Nationale a dix feuillets) soit de ne pas échapper à la destruction dans le cours des âges, assez d'exemplaires de la brochure latine sont parvenus jusqu'à notre temps pour qu'on ait pu dresser une liste d'au moins *vingt-trois* éditions de cette plaquette, publiées avant la fin du XVe siècle, et de sept éditions, publiées au XVIe ; presque toutes imprimées en pays germanique (Allemagne et Pays-Bas). La plus anciennement datée est de 1482 (sans indication de lieu) ; une autre, non datée, et qui aurait été imprimée à Cologne, remonterait à 1473. Toutes les premières éditions sont allemandes (Cologne, Spire, Strasbourg, Leipzig). Aucune des très nombreuses éditions imprimées aux Pays-Bas (à Deventer et à Anvers) ne paraît être antérieure à 1486 (1).

(1) J. M. Kemble (*op. cit.*, p. 31-34) a donné une liste chronologique des éditions du *Salomon et Marcolphe* latin ; on en trouvera une autre, beaucoup plus complète, dans un ouvrage tout récent de M. Čeněk Zíbrt, extrait des Mémoires de l'Académie tchèque de Prague (1909) et intitulé *Marcolt a Nevim v literatuře staročeské* (« Marcolphe et Personne dans la vieille littérature tchèque »), p. 9. — On peut contrôler, en partie, cette liste au moyen du *Repertorium bibliographicum* de L. Hain (Stuttgart, 1838), v° *Salomon et Marcolphus*, et du Supplément à ce répertoire, publié à Londres, en 1902, par M. W.-A. Copinger. Il y a lieu aussi de consulter les *Annales de la typographie néerlandaise au XVe siècle* de M.-F.-A.-G. Campbell, déjà citées plus haut. — Sur cette trentaine d'éditions du *Salomon et Mar-*

Une traduction allemande en prose, faite sur un texte latin à peu près identique au texte imprimé, a été éditée dès 1477 à Nuremberg ; quatre autres éditions suivent avant la fin du xve siècle : à Nuremberg encore (1482), à Augsbourg (1490), à Ulm (1496 et 1498) ; puis une demi-douzaine, au xvie siècle, jusqu'à 1520 (à Bâle et à Berne notamment). Nous laissons de côté celles qui datent de la seconde moitié de ce même xvie siècle (1).

Si nous passons aux manuscrits, tous ceux qu'on connaît du *Salomon et Marcolphe* latin, sont du xve siècle, et, chose à noter, il n'en existe aucun dans les bibliothèques publiques de France (2) ; tous se trouvent en pays germanique. La Bibliothèque Palatine de Vienne en possède quatre ; la Bibliothèque Royale de Munich, trois ; la Bibliothèque Royale de Berlin, trois aussi (3).

Plusieurs de ces manuscrits portent une date : le manuscrit de Munich 640 est daté de 1470 ; le manuscrit de Berlin *lat. qu.* 256, de 1469. Le manuscrit de Vienne 3092 doit avoir été écrit vers 1450 ; le manuscrit de Munich 3974, l'a été dans les années 1446-1466. Le plus ancien de tous est le manuscrit de Berlin *lat. qu.* 361 : il est certainement de 1424, ainsi que l'atteste cette mention, mise à la dernière de trois pièces de même écriture, dont le *Salomon et Marcolphus* (ici *Maroldus*) est la première : *per manus M. Lessnaw anno domini millesimo quadringentiesimo vicesimo quarto feria sexta ante Circumdederunt* (c'est-à-dire « le vendredi avant le dimanche de la Septuagésime ») (4).

colphe latin, on ne connaît que quatre éditions imprimées en France, dont trois à Paris et une à Rouen : une seule, de l'imprimeur Félix Baligaud, à Paris, date de la fin du xve siècle (de 1490 à 1500) ; les autres sont probablement toutes du xvie.

(1) Zibrt, *op. cit.*, p. 13. — Emil Weller, dans la revue bibliographique *Serapeum*, 1862, pp. 249-252. — F. H. von der Hagen a réimprimé, dans son *Narrenbuch* (Halle, 1811), cette traduction allemande en prose, mais malheureusement en l'arrangeant plus ou moins (Voir E. Weller, *op. cit.*, p. 249).

(2) Pour la Bibliothèque nationale, nous avons l'affirmation du savant le mieux informé, M. Omont. Pour les autres bibliothèques de Paris et pour celles des départements, nous avons parcouru les tables des 43 volumes de catalogues des manuscrits de ces bibliothèques, sans trouver aucune mention d'un semblable manuscrit.

(3) Bibliothèque palatine de Vienne : Cod. 3092, 3337, 3342 (fragment), 5167 ; — Bibliothèque royale de Munich, Cod. lat. 640, 3974, 5015 ; — Bibliothèque royale de Berlin, Mss lat. qu. 256, qu. 361 et fol. 319 (fragment). — Nous avons récemment, en traversant Berlin, pu examiner les trois manuscrits de la Bibliothèque Royale ; ensuite, à notre demande, notre ami, M. Johannes Bolte, le successeur incontesté du grand folkloriste Reinhold Koehler, a bien voulu prendre la peine de les étudier de plus près sur divers points. Pour les manuscrits de Vienne, nous devons de précieux renseignements à la haute compétence du très obligeant M. Ph. Aug. Becker, professeur de philologie romane à l'Université. Quant aux manuscrits de Munich, nous n'avions pas à chercher mieux que ce qu'en dit M. Ernst Schaubach, dans son intéressante thèse de doctorat de l'Université de Leipzig : *Die erhaltenen deutschen und lateinischen Bearbeitungen des Salomon-Marcolf-Dialoges* (Meiningen, 1881), pp. 9 seq.

(4) C'est à M. Joh. Bolte que nous devons cette constat tion importante. Nous avions déjà remarqué, en feuilletant ce manuscrit, qu'il présentait un texte plus simple et paraissant plus ancien que les autres manuscrits de Berlin, qui donnent un texte à peu près semblable à celui qui a été imprimé.

Entre cette copie, faite en 1424, et le manuscrit dans lequel ont été réunis pour la première fois les deux *opuscula* composant le *Salomon et Marcolphe* latin, il y a eu certainement des intermédiaires, et il n'en faut pas beaucoup pour que soit franchie la limite qui sépare le XVe siècle du XIVe.

Quant aux *opuscula* eux-mêmes, si l'on réfléchit que chacun a eu, avant la réunion, son existence propre, on remontera plus haut encore (1).

d) L'AGE DE LA PREMIÈRE PARTIE (LA PARTIE DIALOGUÉE) DU SALOMON ET MARCOLPHE LATIN

Ici, bien entendu, nous n'avons pas à nous occuper des dialogues français des XIIe et XIIIe siècles, dont le fond est tout à fait différent de celui du dialogue latin, et dans lesquels Salomon pourrait être remplacé par un *Sage* anonyme, faisant contraste avec un *Fou*. Dans notre dialogue latin, on l'a vu, Salomon est le Salomon de la Bible, prononçant des maximes qui, en grande partie, sont de la Bible (ce qui, par parenthèse, donne aux impertinences de Marcolphe un certain caractère d'irrévérence, plus ou moins consciente, à l'égard des Livres Saints).

Un ou plusieurs dialogues de Salomon et Marcolphe existaient, à n'en pas douter, en Allemagne, au temps du poète souabe qui, sous le pseudonyme de Frîdank (« Le Franc Penseur »), a écrit, dans la première moitié du XIIIe siècle, le poème didactique intitulé *Bescheidenheit* (« Le Discernement »). « Salomon, dit-il, enseignait la sagesse ; Marolt (Marolf, Morolf, Marcolt, Markolf, Markûlfus, Metrolf, selon les manuscrits) parodiait ses dires : cette habitude, trop de gens, malheureusement, l'ont encore aujourd'hui. »

Sâlmon wîsheit lêrte,
Marolt daz verkêrte ;
den site hânt hiute
leider gnuge liute (2).

Le plus récent éditeur de Frîdank, M. H.-E. Bezzenberger, croit que le vieux poète vise le *Salomon et Marcolphe* latin (3). Le vise-t-il *directement* ? Nous nous permettons d'en douter. Le livre de Frîdank, recueil en *langue allemande* de préceptes moraux, fables, etc., s'adressait non aux savants, mais au grand public d'Allemagne, et le passage en question suppose un

(1) N'ayant nullement en vue de traiter ici *ex professo* la question du *Salomon et Marcolphe*, nous laissons de côté deux traductions en vers allemands du texte latin (dont l'un est intitulée *Salomon und Morolf*), contenues dans deux manuscrits du XVe siècle, qui ont été l'un et l'autre publiés (F. H. von der Hagen et J. G. Büsching, *Deutsche Gedichte des Mittelalters*, tome I, Berlin, 1808. — Félix Bobentag, *Narrenbuch*, pp. 293 seq. Berlin, sans date), et, à plus forte raison un second *Salomon et Morolf*, sorte de poème épique allemand, dans lequel Morolf est le frère de Salomon (publié dans l'ouvrage ci-dessus mentionné de von der Hagen et Büsching). — Notons, à ce propos, que le manuscrit du XVe siècle de la Bibliothèque de l'Arsenal, que le catalogue (t. VI, p. 428, n° 8021) donne comme étant le « Dialogue de Salomon et de Marculf », n'est autre que ce poème, lequel, répétons-le, n'a aucun rapport avec notre *Dialogus*.

(2) *Frîdankes Bescheidenheit* von H. E. Bezzenberger (Halle, 1872), 81, vers 3-6.

(3) *Op. cit.*, p. 367, note.

dialogue entre Salomon et Marcolphe généralement connu. Il faut donc qu'il y ait eu, alors, en Allemagne, soit un semblable dialogue en langue vulgaire, qui aurait été l'origine de la première partie du *Salomon et Marcolphe* latin, soit, au contraire, une traduction allemande (ou arrangement) d'un *Salomon et Marcolphe* latin déjà existant, à moins que, — ce qui ne serait nullement insoutenable, — une vulgarisation par voie orale n'ait porté dans le peuple le cadre et quelque chose du contenu d'un dialogue écrit pour les lettrés (1).

Avant Frîdank, dans la seconde moitié du XIIe siècle, Guillaume de Tyr, mort en 1184 ou 1185, mentionnait dans son histoire des Croisades, un personnage « que, dit-il, les récits fabuleux du peuple appellent Marcolphe » *(quem fabulosæ popularium narrationes Marcolphum vocant)* et qui lutte d'ingéniosité avec Salomon, résolvant les énigmes à lui proposées et en proposant à son tour *(de quo dicitur quod Salomonis solveret ænigmata, æquipollenter ei iterum solvenda proponens)*, — manière de présenter Marcolphe qui pourrait faire penser que, dans la version populaire du XIIe siècle, ce personnage n'avait pas le caractère de *parodiste* irrévérencieux. Mais peut-être, sous la plume d'un clerc, cela exprime-t-il, en style noble, ce que le vieux traducteur français de l'archevêque de Tyr rend ainsi : « De cestui dist l'en que ce fu Marcoux, de que l'en parole, *que Salomon et Marcoux desputèrent* », expressions qui ne permettent de rien présumer au sujet de la nature et du ton de cette *desputaison* (2).

Plus anciennement encore, un siècle et demi avant Guillame de Tyr, un autre clerc, un illustre moine de l'abbaye de Saint-Gall, Notker Labeo (952-1022) avait déjà fait allusion au *Salomon et Marcolphe*, mais d'une façon qui ne laisse aucun doute sur le caractère de Marcolphe. Dans son commentaire allemand des Psaumes, quand il arrive au verset 85 du Psaume 118 : *Narraverunt mihi iniqui fabulationes ; sed non ut lex tua*, Notker passe rapidement en revue les Juifs avec leur *deuterosis* (la *Mischna* = *secunda lex*) et ses *millia fabularum*, les hérétiques avec leur *vana loquacitate*, et enfin les *sæculares litteræ*, et il conclut (nous traduisons littéralement le vieil allemand) : Tout

(1) Les différences que nous avons constatées dans les manuscrits du poème de Frîdank au sujet du nom de l'impertinent contradicteur de Salomon, montrent bien qu'en Allemagne, au XIIIe siècle et plus tard, le personnage était connu sous divers noms. E , en fait, *Marolt*, c'est le *Maroldus* du manuscrit de Berlin datant de 1424. — *Marolff* figure dans un manuscrit de Heidelberg du XVe siècle, traduction fragmentaire en vers allemands (Kemble, *op. cit.*, p. 35 seq.), et *Morolff*, dans une traduction également versifiée, mais complète (*Deutsche Gedichte des Mittelalters*, de F. H. von der Hagen et J. G. Büshing. Berlin, 1808, t. I *in fine* : pagination spéciale) ; — *Marcolt* est bien le *Markolt* des traductions en vieux tchèque (C. Zibrt, *op. cit.*, pp. 21 seq. et 73 seq.) ; le *Marcholt*, *Marchult* des traductions en polonais (ibid., pp. 16-20). — Dans *Markolf*, *Markûlfus*, apparaissent les noms devenus classiques. — Quant au *Metrolf*, il nous paraît être une erreur de copiste.

(2) Guillaume de Tyr, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum* (Lib. XIII, cap. I), dans le *Recueil des Historiens des Croisades, publié par les soins de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Historiens occidentaux*, t. I. 1re partie (1844), p. 557. — La vieille traduction française, mise en-dessous du texte latin et intitulée *L'Estoire de Eracles* [Héraclius] *Empereur et la conqueste de la terre d'outremer*, est donnée d'après un manuscrit du XIIIe siècle de la Bibliothèque nationale.

cela « est-ce autre chose que ce qu'on dit *que Marcolphe dispute contre les proverbes de Salomon* ? Tout cela, ce sont de belles paroles, sans vérité (1) ».

Il est évident que le moine du xe siècle a dans l'esprit une *disputatio* entre Salomon et Marcolphe, du genre irrévérencieux. Précisons : une *disputatio* non pas comme celle des *Salomon et Marcoul* français, où les sentences de Salomon sont des sentences quelconques, que l'on peut parodier sans donner prise à aucun soupçon de légèreté plus ou moins irréligieuse, mais bien comme celle du *Salomon et Marcolphe* latin, où une bonne partie de ces sentences sont la reproduction des *Proverbes* mêmes (*proverbiis*, dit Notker), tels que les donne la Bible.

Notker avait-il sous les yeux un *Salomon et Marcolphe* latin, analogue à la première partie du *Salomon et Marcolphe* latin actuel, ou parlait-il par ouïdire ? Faut-il prendre à la lettre son « on dit » *(man saget)*, qui pourrait faire croire qu'il a seulement entendu parler du *Dialogue* et ne l'a jamais lu ?... Mais peut-être n'y a-t-il pas lieu de donner à ce que Notker dit en passant un sens précis qui n'aurait pas été dans sa pensée.

D'un petit fait, de la présence d'un des dictons du *Marcolphe* latin dans un manuscrit du ixe siècle, provenant de l'abbaye de Saint-Gall, feu Karl Hofmann, germaniste et romaniste non sans valeur, a voulu conclure ou, du moins, présenter comme possible la conclusion que l'abbaye, au temps de Notker, possédait un manuscrit du Dialogue, de même texte ou à peu près que le Dialogue actuel. C'est là, ce nous semble, aller un peu vite. Si le manuscrit en question contenait tout un faisceau de ces dictons, on pourrait discuter ce commencement de preuve ; mais *un seul*, en tout et pour tout, un seul, qui peut fort bien avoir été emprunté, non au *Salomon et Marcolphe*, mais à une source commune, c'est vraiment trop peu (2).

e) L'AGE DE LA SECONDE PARTIE (LA PARTIE NARRATIVE)

Reste la dernière de nos trois questions de date : à quelle époque la se-

(1) *Vuaz ist ioh anderes daz man marcholfum saget sih éllenon uuider prouerbiis Salomonis ? An diên allen sint uuort scôniû. âne uuarheit.* (*Die Schriften Notkers und seiner Schule*, édition Paul Piper. Fribourg-en-Brisgau, 1883 ; tome II, p. 522). L'infinitif *sih éllenon* correspond à l'allemand actuel *sich ereifern*, « disputer » ; la tournure est toute latine, et équivaut à *dicunt Marcolphum disputare.*

(2) Voir les Comptes rendus *(Sitzungsberichte)* de l'Académie de Munich, Classe philosophico-philologique, année 1871, p. 422-423. — Le dicton que K. Hofmann cite comme faisant partie des proverbes qui, dit-il sans plus de références, « se trouvent dans la *Rhétorique de Saint-Gall* », se lit, en réalité, avec deux autres proverbes insignifiants, à la dernière page du manuscrit 111 de Saint-Gall, qui n'est nullement une rhétorique, mais un *Hieronymus in Isaiam*, écrit, comme les trois proverbes allemands, au ixe siècle. Ce dicton, qui correspond au *Quando fugit capreolus, albescit ejus culus* de Marcolphe, est ainsi conçu : *Sô diz rêhpochchili flieet, sô plecchet imo ter ars* (en allemand moderne : *Wenn das Rehböcklein flieht, sō entblösst sich ihm der Hintere)*. — Graff, en 1834, a publié le premier ce petit texte dans son *Althochdeutscher Sprachschatz* (I, lviii), et le rapprochement avec le dicton de Marcolphe a été fait plus tard, en 1864, dans l'ouvrage de K. Müllenhoff et W. Scherer, *Denkmæler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII-XII. Jahrhundert*, vol. I, p. 59 et vol. II, p. 135 (nous nous sommes servi de la 3e édition, Berlin, 1892). — C'est encore M. Joh. Bolte qui nous a rendu le service de nous signaler l'erreur de Hofmann.

conde partie du *Salomon et Marcolphe*, la partie narrative, a-t-elle été composée ?

En 1411, le poète tyrolien Hans Vintler racontait, dans ses *Pluemen der Tugent* (« Fleurs de Vertu »), cette histoire du *Chat* tout à fait de la même façon que le *Salomon et Marcolphe* latin (1). Mais il est peu probable que Hans Vintler ait eu le livre sous les yeux ; car, si Salomon figure dans le récit avec son chat, Marcolphe y est remplacé par un « sage » *(ain weiser)*.

Du reste, directe ou indirecte, la dérivation est incontestable et elle autorise à conclure que tout au moins cet épisode de notre seconde partie, *avec Salomon dans le rôle même que lui fait jouer le petit livre latin*, existait déjà, soit en latin, soit en allemand, antérieurement à l'achèvement du poème de Hans Vintler, c'est-à-dire antérieurement à 1411. Mais, en définitive, cela ne nous apprend pas grand'chose. Nous avons vu plus haut, en effet, qu'en 1424, treize ans seulement après cette date de 1411, un scribe allemand copiait un manuscrit du *Salomon et Marcolphe* latin, présentant les deux parties réunies, et certainement ce manuscrit lui-même était déjà une copie, si ce n'est pas une copie de copies. Voilà cette date de 1411 bien dépassée rétrospectivement (2).

f) LA NATIONALITÉ DES AUTEURS ANONYMES DES DEUX OPUSCULES PRIMITIFS

On se rappelle que les manuscrits du *Salomon et Marcolphe* latin, conservés à Vienne, à Munich et à Berlin, sont tous l'œuvre de copistes du XVe siè-

(1) *Die Pluemen der Tugent des Hans Vintler, herausgegeben von* Ignaz von Zingerle (Innsbruck, 1874). Voir les vers 6754 et suivants. — Hans Vintler, qui donne lui-même comme date de l'achèvement de l'ouvrage l'année 1411, dit expressément que son poème est la traduction d'un livre italien (*ain wælsches puech*), intitulé *Flores Virtutum*, auquel il a fait diverses additions. Ce livre, dont le vrai titre est *Fiori di Virtù*, et qui eut en Italie un grand nombre d'éditions, a été écrit en 1320 et il est attribué à Tomaso Leoni. — On doit noter que l'histoire du chat de Salomon est au nombre des additions que Hans Vintler a faites à son original. (Voir, sur ces divers points, l'Introduction de l'éditeur.)

(2) Tout récemment (*Romania*, XL, 1911, p. 93-96), M. Edmond Faral a publié un fragment d'un petit poème latin du moyen âge, qui, d'après B. Hauréau, aurait pour auteur l'Anglais Serlon de Wilton (seconde moitié du XIIe siècle). S'adressant à un certain Robert, inconnu aujourd'hui, Serlon lui fait compliment sur la manière dont il a « exposé » la « vie de Marcolphe » *(per te Marculfica vita sic est exposita....)* M. Faral prend à la lettre ce mot *vita* et y voit l'indication « qu'une partie au moins de l'ouvrage de Robert avait un caractère narratif ». Il nous semble qu'à lui seul ce *vita* n'est pas si décisif ; il nous semble même que Serlon précise son dire quand, immédiatement après cette phrase, se poursuit l'éloge de Robert et du « style magnifique » *(verbis mirisonis)* dans lequel celui-ci « expose », — le mot est répété, — « la *disputaison* de Salomon avec Marcolphe » *(... lites exponis cum Marculfo Salomonis)* ; ce qui nous ramène au *Salomon et Marcolphe* dialogué.

Quant à l'observation de M. Faral sur l'existence, au XIIe siècle, d'une « rédaction allemande du *Salomon und Markolf* », M. Faral se borne à renvoyer, d'une manière générale et sans même donner le titre, à l'ouvrage de Friedr. Vogt, *Die deutschen Dichtungen von Salomon und Markolf* (Halle, 1880), dont le premier volume, le seul qui ait paru, traite d'un poème épique allemand de *Salman und Morolf*, tout différent de notre petit livre, et qui, de plus, ne se trouve que dans des manuscrits du XVe siècle (supra, *e*, note 2).

cle. Nous ajouterons que ces copistes paraissent avoir été tous Allemands ou, du moins, avoir tous travaillé en pays de langue germanique (1).

C'est aussi en pays germanique (en Allemagne et aux Pays-Bas) qu'ont été imprimées la plupart des trente premières éditions connues du texte latin (2).

Enfin, c'est en Allemagne qu'a été publiée pour la première fois une traduction en langue vulgaire, et cette traduction allemande, imprimée presque en même temps que le texte latin, paraît avoir été assez répandue (3).

En France, au contraire, ni manuscrits d'aucune sorte, ni traduction populaire à enregistrer, mais seulement trois ou quatre éditions du texte latin, et non des plus anciennes, et une traduction publiée en 1509 par un littérateur (4). En Italie, rien qu'une traduction, imprimée en 1502 à Venise, et réimprimée, à Venise encore, en 1550 (5).

Ainsi, de quelque côté que l'on se tourne, dans cette enquête, les pays ger-

(1) Manuscrits de Berlin. M. Bolte croit pouvoir assurer que les trois manuscrits ont été écrits en Allemagne : le manuscrit de l'année 1469 l'a été à l'Université de Leipzig, *in universitate lipzensi*, dit le copiste. Dans le manuscrit de 1424, le copiste donne lui-même son nom, le nom nullement roman de *Lessnaw*. — Manuscrits de Vienne. D'après l'examen que M. Ph. Aug. Becker a bien voulu faire à notre intention, les quatre manuscrits sont probablement tous d'origine autrichienne. Dans le manuscrit 3337, provenant de l'abbaye de M ndsee (Haute-Autriche), se trouve, au bas d'une page, une glose allemande de la même écriture. Le manuscrit 3092 doit avoir été écrit à Vienne : le *Salomon et Marcolphe* y est joint à des lettres de savants viennois, à des sermons d'un certain recteur de l'Université de Vienne au xve siècle, etc. — Manuscrits de Munich. Bien que nous n'ayons pas de renseignements spéciaux, nous voyons, dans le travail de M. Schaubach (*op. cit.*, p. 10), que le manuscrit 3974 donne, outre le texte latin, une traduction allemande littérale de la première partie.

(2) Voir suprà, *c*.

(3) Voir *ibid.* — Il existe aussi dans des manuscrits du xve siècle, deux traductions allemandes en vers ; mais elles n'ont été imprimées qu'au xixe siècle (vid. suprà, *c*, les indications bibliographiques). La première est l'œuvre d'un moine anonyme ; la seconde a été faite par un certain Gregor Hayden, en l'honneur du landgrave Friedrich von Leuchtenberg, lequel mourut en 1487.

(4) On ne peut appeler traduction populaire cette traduction française, aujourd'hui introuvable, que Brunet décrit, non de *visu*, mais d'après des renseignements d'un tiers (*v° Salomon et Marcolphe*) et qui porte le titre suivant : *Les Ditz de Salomon et de Marculphus, translatez du latin en francois auec les ditz des sept sages et d'autres philosophes de la grece traduitz de grec en francoys par Maistre jehan divery* (Paris, Guillaume Eustace, 1509). — Au bas du titre se lit, dans un huitain, cette amusante déclaration :

Maistre iehan Divery de Manthois
Ne dhincourt en beauvoisin
A traduit ce livre en francois
Combien qu'il fust mieux en latin.

(5) *El Dyalogo di Salomon e Marcolpho.* Ce petit livre rarissime a été réimprimé de nos jours par les soins de M. Ernesto Lamma (Bologne, 1885). Il avait été réimprimé déjà, revu et corrigé, *di nuovo ristampato e alla sua sana letione (sic) ridotto in Vinegia* (à Venise) en 1550. Voir dans l'article des *Studi medievali*, indiqué au commencement de cet *excursus*, la note 6 de la page 555, et, pp. 588-602, la reproduction intégrale de cette plaquette.

maniques paraissent occuper une place à part, et l'on pourrait dire que le *Salomon et Marcolphe*, en son *textus receptus*, leur appartient presque exclusivement.

En sera-t-il de même, si nous recherchons quelle peut avoir été la nationalité de l'auteur anonyme ou plutôt des deux auteurs anonymes du petit livre ?

Ici intervient un savant allemand que nous avons déjà rencontré dans nos investigations, Karl Hofmann. Après avoir examiné le vocabulaire latin du *Salomon et Marcolphe* et y avoir relevé plusieurs mots qu'il considère, non sans raison le plus souvent, comme dérivés du vieux français, il conclut que « l'ouvrage est sûrement *(sicher)* d'origine française » (1).

« Sûrement » ?... Peut-être ne faut-il pas être si affirmatif.

La présence de mots français latinisés dans un livre latin du moyen âge est-elle, à elle seule, la preuve que ce livre aurait été écrit par un clerc français ? Malgré notre incompétence en cette matière si spéciale, il nous semble que non. La *lingua communis* du moyen âge, usitée partout, en pays germanique comme en pays roman, ce latin qui, pour le fond, était certainement du vrai latin, devait naturellement, instinctivement, quand il s'incorporait des mots nouveaux en les latinisant, prendre dans le vocabulaire d'une langue apparentée, d'une langue néo-latine, plutôt que dans celui d'une langue germanique : rien donc d'étonnant qu'il s'y rencontre en grand nombre des mots français latinisés.

Sans doute, il n'est pas impossible que, si jamais on entreprend, en se plaçant au point de vue de la langue, un dépouillement un peu complet des livres et autres documents écrits en latin au moyen âge, d'un côté dans les pays romans, de l'autre, dans les pays germaniques, les résultats comparatifs de ce dépouillement montrent que la *lingua communis* serait *teintée* un peu différemment dans les deux régions. Mais, dans ce cas même, le fait (s'il était établi) d'être écrit en *latin roman* ne trancherait pas, pour le *Salomon et Marcolphe*, la question d'origine. Étant données les relations internationales continuelles des clercs au moyen âge, serait-ce chose invraisemblable qu'un clerc allemand (ici, à vrai dire, il en faudrait deux, un pour chacun des deux *opuscula* primitifs), après avoir reçu sa formation littéraire en pays roman et s'y être imbu du latin roman, ait, à son retour en pays germanique, rédigé son ouvrage à la romane ? Ce serait, à tout prendre, moins bizarre que la supposition d'un livre rédigé en pays roman et n'ayant eu, en fait (on l'a vu), de vraie notoriété qu'en pays germanique.

Karl Hofmann, lui, concilie les choses en plaçant le lieu de naissance du

(1) Voir le Mémoire de 1851, p. 422. — Les mots cités par Karl Hofmann sont, pour la première partie, *bergarius* (berger), *follus* (fou), qui sont incontestablement d'origine française ; *pensare* (penser), qui a pénétré dans les langues germaniques, témoin *peinzen* (même sens) en néerlandais, et *pinsen (id.)* dans l'allemand de la vieille traduction en vers publiée par von der Hagen, vers 71 et suivants. Vient enfin *merda* (que, par parenthèse, Horace et Phèdre peuvent difficilement avoir emprunté au « vieux français »). — Pour la seconde partie, deux mots, *ingenium* et *brico*, sur lesquels nous aurons à revenir pour en fixer le sens, et auxquels on pourrait ajouter *leccator* (v. français *lecheor, lecheeur*, « garnement »), *trufator* (v. f., *trufeor, trufeeur*, « trompeur »), *basa* [*sic*] (« bouse de vache ») et *nutritura* (v. fr. *nourreture*, dans le sens d' « éducation »).

Salomon et Marcolphe dans un pays mi-parti roman et germanique, en Flandre, « dans la Flandre romane, comme dans la Flandre germanique » *(nach Flandern, dem romanischen, wie dem germanischen)*. Le point de départ de cette hypothèse, c'est que les premières éditions du *Salomon et Marcolphe* auraient été imprimées « aux Pays-Bas, à Anvers ». Donc, si nous comprenons bien, un Flamand de langue romane aurait rédigé le livre, et des Flamands de langue germanique l'auraient imprimé. Le malheur, c'est que (nous le rappelons) toutes les premières éditions du *Salomon et Marcolphe* ont été imprimées non aux Pays-Bas, mais en Allemagne, à Cologne, à Spire, à Strasbourg, à Leipzig.

En résumé, nombreux points d'interrogation. Et il s'en posera d'autres encore, si nous examinons de près les détails du livre.

Tantôt, c'est un mot de l'ancien français, latinisé, dont l'auteur de la traduction allemande imprimée au XVe siècle détermine très exactement le sens et saisit parfaitement le rôle dans une certaine antithèse, tandis qu'un romaniste de profession du XIXe siècle ne voit les choses qu'à moitié. Tantôt, c'est une rédaction tout à fait romane (romane à ce point que le vieux traducteur allemand et bien d'autres s'arrêtent court devant une de ses expressions), qui masque un fond tout germanique, un bon gros jeu de mots allemand, sur lequel repose toute l'historiette... Peut-être nous permettra-t-on de toucher en note ces deux passages vraiment instructifs (1).

(1) PREMIER PASSAGE. — Chassé par Salomon, Marcolphe s'écrie, d'après le texte imprimé : « *Neque sic, neque sic sapiens Salomon de Marcolpho* BRITONE *pacem habebit* ».

Ce *britone*, ablatif de *brito* « breton », qui vient on ne sait quoi faire ici, se trouve dans tous les manuscrits de Vienne et de Berlin (nous n'avons pas de renseignements sur ceux de Munich). Karl Hofmann a eu le mérite, non pas seulement d'avoir compris l'absurdité de ce mot, mais d'avoir rétabli la leçon primitive, *bricone*, ablatif de *brico*, correspondant à l'ancien français *bricon*, que Hofmann traduit par *Schelm*, « coquin, fripon ». Une trentaine d'années après la publication de son mémoire, sa conjecture était confirmée par la réimpression de la traduction italienne, publiée originairement en 1502 *(vide supra)*. Bien que très mauvaise en cet endroit, cette traduction donne le mot *bricon*. L'édition de 1550 a *briccone* (article déjà cité des *Studi medievali*, p. 597).

L'auteur de la traduction allemande imprimée au XVe siècle avait-il sous les yeux un manuscrit portant *bricone*, ou a-t-il fait lui-même la correction ? En tout cas, il ne s'est pas arrêté à moitié chemin dans l'intelligence du texte, comme Karl Hofmann : il a été droit au sens de « *fou* », très fréquent pour le vieux français *bricon* au moyen âge, à côté du sens de coquin », et il traduit ainsi : « *Weder so, noch so, weiser Salomon, sollst du vor dem* NARREN *Markolf Friede haben* » (« ... *Sage* Salomon, tu n'auras pas la paix avec ce *fou* de Marcolphe »).

L'antithèse entre le Sage Salomon et Marcolphe le Fou, *Marcholphus follus*, est ici exactement présentée, et l'on se demande comment ce vieux traducteur allemand était si bien informé du sens précis d'un mot qui a deux sens dans l'ancien français, et dont la forme latinisée est tellement rare qu'on la cherche en vain dans le *Glossarium* de Du Cange.

SECOND PASSAGE. — Sur l'ordre de Salomon, Marcolphe dit à Floscemia, sa mère, de remplir un pot du lait de sa meilleure vache et de le couvrir de *eadem vacca* (c'est-à-dire, évidemment, de quelque chose provenant de cette même vache). Floscemia fait avec le lait de la vache un beau gâteau, dont elle couvre le pot de lait, et dit à Marcolphe de porter le tout à Salomon. En route, traversant un pré, Marcolphe a faim : il mange le gâteau, puis il couvre le pot de lait d'une bouse de

Au bout de toutes ces recherches sur l'âge des deux parties du *Salomon et Marcolphe* et sur la nationalité de leurs auteurs, nous n'arrivons, il faut bien en convenir, à aucun résultat positif.

Il n'en sera pas de même, croyons-nous, si, au lieu de considérer le livre dans son ensemble, nous le décomposons (ou plutôt si nous décomposons la partie narrative) en ses divers éléments.

Que la rédaction du *Salomon et Marcolphe* soit antérieure ou non au XIVe siècle, et que ses rédacteurs soient de langue romane ou de langue germanique, les éléments mis en œuvre par eux ont, en grande partie, une tout autre origine qu'une origine romane ou germanique, et ils sont bien autrement anciens que le XIVe siècle. Combien de temps, en effet, leur a-t-il fallu pour faire, à travers tant de peuples et tant de commotions historiques, le voyage de l'Inde en Europe ? car nous sommes en mesure de montrer, clair comme le jour, que, dans le *Salomon et Marcolphe*, notre petit conte du *Chat et de la Chandelle*, indien lui-même, est tout entouré d'éléments folkloriques indiens.

Pour ne pas trop entraver notre marche, qui vient déjà d'être retardée dès le début, nous renvoyons à la fin de ce travail ces constatations, dont l'importance dépasse de beaucoup, comme portée générale, la question spéciale du *Salomon et Marcolphe.*

vache desséchée, qu'il a remarquée sur le sentier. Naturellement Salomon se récrie. « Mais, dit Marcolphe, est-ce que tu n'as pas ordonné *ut lac vaccæ de vacca cooperiretur?* — Ce n'est pas cela, répond Salomon : il fallait faire un gâteau avec le lait. — Ç'a été fait ; *sed fames mutavit* INGENIUM. — Comment ? — Je savais, dit Marcolphe, que tu as de quoi manger ; moi, j'avais faim, et j'ai mangé le gâteau ; *et pro ipso* INGENIO *mutatam basam vaccæ super ollam posui.* »

Ce mot *ingenium* a été, pour bien des lecteurs une énigme. Même le vieux traducteur allemand, qui découvre si bien le sens du mot *brico*, s'égare tout à fait au sujet de cet *ingenium.* La première fois que le mot paraît *(fames mutavit ingenium)*, il traduit : *aber der Hunger verwandelte den Sinn*, « mais la faim a changé mon sentiment, m'a fait changer d'idée » (c'est-à-dire, probablement, m'a donné l'idée de manger le gâteau au lieu de le porter au roi). Quant à la phrase où revient le mot *(pro ipso ingenio mutatam basam vaccæ)* et où *ingenium* ne peut évidemment signifier « sentiment », le traducteur escamote le mot, et la difficulté en même temps, et il traduit : « j'ai mangé le gâteau, et j'ai mis *à la place* la bouse de vache sur le pot au lait » *(und legte den Kuhfladen* DAFÜR *auf den Hafen).*

L'histoire de la transformation de ce mot tout latin d'*ingenium* est intéressante. *Ingenium*, c'est originairement ce qui est *inné (ingenitum)*, la *nature* d'un homme ou d'une chose ; puis, vient le sens d'*esprit, intelligence, génie, invention* ; puis celui d'*instrument* (ingénieusement inventé), de *machine de guerre.* Ces deux dernières acceptions se rencontrent déjà dans Tertullien : la première dans son *De Corona* (Op., éd. F. Oehler, Leipzig, 1853, I, p. 436) ; la seconde, dans son *De Pallio* (I, *ad fin.*). — Dans le bas-latin, *ingenium* prend une signification de plus en plus étendue et de plus en plus vague ; il en arrive à désigner, d'une façon générale, tout objet qui sert à quelque fin, *res quævis, quæ usui est*, dit très bien Du Cange. Nous en citerons deux exemples, pris l'un dans le midi, l'autre dans le nord de la France. Dans le Dauphiné, en 1334, des comptes du Chancelier du dauphin Guigues, enregistrant un paiement fait à l'occasion d'un transport d'objets, non autrement désignés, du port de Moirans, sur l'Isère, à Moirans même, situé à une certaine distance, et à la Perrière, s'expriment ainsi : *pro charreyandis* INGENIIS *quæ erant in portu de Moyrenco versus Moyrencum et Pereriam* (*Histoire du Dauphiné*, ouvrage anonyme du marquis de Valbonnais. Genève, 1721, II, p. 245). Dans la Flandre française, en

§ 2. — *Le conte du Chat et de la Chandelle chez des écrivains français du XIIIe siècle et chez des écrivains allemands plus récents.*

Pour l'histoire du *Chat*, non rattachée au *Salomon et Marcolphe*, nous avons quelques données précises qui nous permettent de remonter assez haut dans la littérature du moyen âge.

Un poème français de la première moitié du XIIIe siècle, le *Lai d'Aristote*, de Henri d'Andeli, fait une brève allusion à la « chandeille » qui « cheï toute jusqu'à terre au... chat » (1).

A la rigueur, Henri d'Andeli peut avoir eu dans l'esprit, sans le nommer, le *Salomon et Marcolphe*. Mais, toujours au moyen âge, une fable, attribuée autrefois, à tort, à Marie de France, donne tout au long notre récit sans mentionner ni Salomon ni Marcolphe : le maître du chat et l' « autres hom » sont également anonymes. Un petit détail, particulier à cette version, c'est que l'homme qui veut faire oublier au chat son « meistier », a mis à la souris un fil à la patte :

D'un filet par le pied l'enserre,
Puis le laist aler à la terre,
Avant et arrière est saillie.
Li chas li voit, si s'entroublie. Etc.

1480, les comptes de l'église Saint-Pierre, de Lille, notent des frais de sciage, relatifs à la réfection d'un *magnum* INGENIUM *ecclesiæ* et à l'achat de cordes INGENIIS *ecclesiæ servientibus* (Du Cange, v° *Ingenium*, n° 7).

Dans le *Salomon et Marcolphe*, le gâteau sert de couvercle au pot de lait ; c'est à la place de ce couvercle d'occasion, de cet engin, *pro ipso ingenio*, que Marcolphe met sa bouse de vache. — Dans notre français moderne ultra-familier, le *machina* latin, « instrument ingénieusement construit », en est bien arrivé, lui aussi, à un sens très général, au sens de chose dont on n'est pas en état de formuler ou dont on ne retrouve pas immédiatement le nom : « Donne-moi cette *machine*-là, ce *machin*-là »... Pour le *fames mutavit ingenium* et pour l'autre phrase, risquons le mot : « La faim a changé le *machin* ; à la place du *machin*, j'ai mis la bouse de vache ».

Karl Hofmann, qui, dans sa liste, fait correspondre au mot *ingenium* le mot *engin*, paraît avoir compris ici le *Salomon et Marcolphe*. Mais ce dont certainement il ne s'est pas douté, c'est que cette histoire du gâteau et de la bouse de vache repose sur un jeu de mots, non pas vieux français, mais foncièrement allemand : Salomon ordonne à Marcolphe de lui apporter un pot de lait avec un gâteau, un flan *(Fladen)* dessus. Quand Marcolphe passe par le pré et que, sur le sentier, il voit une bouse de vache *(Fladen, Kuhfladen)*, l'idée de sa grosse farce lui vient tout d'un coup : il mange le *Fladen* (1er sens), et il met à la place le *Fladen* (2e sens)... Ce n'est pas très fin, mais c'est bien populaire, et ce n'est pas contourné comme ce qu'un clerc bel esprit a tiré de cette facétie.

(1) Dans la *Romania*, XI, 140, Gaston Paris a fixé la vraie leçon de ce passage, d'après un des quatre manuscrits existants.

La moralité de la fable est celle-ci :

On fait maint bon par noreture (éducation),
Mais tout adés (toujours) passe nature (1).

Dans un manuscrit de la Bibliothèque Bodleienne d'Oxford, — l'un des cinq manuscrits, tous de la fin du XIIIe siècle, que feu Adolf Tobler a publiés en un petit volume intitulé *Li Proverbe au Vilain* (2), — l'auteur inconnu resserre cette histoire dans les limites d'une de ses strophes qui, dans ce petit poème comme dans les quatre autres de ce groupe, se terminent invariablement par ces mots : *Ce dit li vilains.* Encore ici, ni Salomon, ni Marcolphe (3) :

L'en puet bien par usage
Faire le chat si sage
Qu'il tient chandoile ardant ;
Ja n'iert si bien apris,
Se il voit la souris,
Qu'il n'i aut maintenant.
Mieux vaut nature que nourreture,
Ce dit li vilains.

On a remarqué la sentence finale, dont celle du *Salomon et Marcolphe : Plus valere naturam quam nutrituram* est un calque exact (4).

(1) Cette fable a été publiée comme étant de Marie de France (fin du XIIe siècle), par A. C. M. Robert (*Fables inédites* des XIIe, XIIIe et XIVe siècles, Paris, 1825, t. I, pp. 155, 156), d'après un manuscrit du XIVe siècle (Bibl. Nat. fr. 14971, anc. Suppl. fr. 632 28). Mais, dans une récente édition des *Fables* de Marie de France (Halle, 1898, p. VII), M. Warnke fait remarquer que cette fable *Du chat qui savoit tenir chandoile*, écrite de la même main que le recueil portant le nom de Marie de France, vient après l'*Epilogue* de ce recueil, auquel « elle n'appartient pas ». Même constatation avait été faite par Léop. Hervieux, qui a réimprimé le texte de cette fable sans en rechercher la source, dans *Les Fabulistes latins*, 2e éd. (1893), I, 752-3. — Quant à sa date, la fable en question, insérée dans un manuscrit du XIVe siècle, ne peut, naturellement, être postérieure à cette époque ; elle peut même lui être bien antérieure.

(2) Leipzig, 1895.

(3) *Op. cit.*, p. 107, n° 252. D. 93. — Cette strophe avait déjà été publiée, en une orthographe quelque peu différente, par Leroux de Lincy (*Le Livre des proverbes francais*, 2e édition, II, 469).

(4) Un carreau émaillé, trouvé en 1864 sur l'emplacement du château de Beauté, que Charles V fit construire à Nogent-sur-Marne, près Paris, et où il mourut en 1380, nous montre, à côté des *Proverbes au Vilain*, les *Proverbes au Niais* (c'est-à-dire au « Fou », au « Sot », au « Badin », comme on eût dit au XVe ou au XVIe siècle). Ce carreau, provenant du pavement d'une des salles du château, porte, disposée d'une façon ornementale, une réflexion en deux vers, trop grossière pour être citée et se terminant par CE : DI : LI : NIES. — M. de Montaiglon qui, en 1877, faisait à la *Société Nationale des Antiquaires de France* une communication relative à ce curieux carreau (Bulletin de 1877, pp. 134-135), ne connaissait pas les *Proverbes au Vilain* ; aussi se croyait-il en présence d'un fragment de dialogue, dans le genre du *Salomon et Marcolphe*, où Salomon aurait été remplacé par un personnage dont

Un vieil « exemple » allemand *(Bispel)*, que le baron de Lassberg publiait en 1846, sans en indiquer la date, introduit dans notre historiette un élément nouveau, un *pari* : un hôte du maître du chat qui parie cent marcs qu'il fera oublier au chat son habitude *(gewonhail)* (1).

Inutile de citer ici les écrivains du XVIe siècle, tous Allemands, Agricola, Luther, etc., qui ont parlé de l'histoire du *Chat et de la Chandelle* : ils sont, en effet, postérieurs à la publication par voie typographique du *Salomon et Marcolphe* latin et de sa traduction allemande.

§ 3. — *Le conte du Chat et de la Chandelle dans l'ancienne littérature russe.*

Dans son livre *Les Légendes slaves sur Salomon et Kitovras et les légendes occidentales sur Marcolphe et Merlin* (2), écrit en russe, mais qu'un ami a bien voulu nous rendre accessible, feu Alexandre Veselofsky donne une légende russe *(povèst)*, qu'il résume d'après deux manuscrits s'accordant pour ainsi dire mot pour mot, l'un du XVIIe siècle, publié par A. N. Pypin ; l'autre, du XVIIIe, publié par Tichonranov (3) :

Détesté de Bersabé *(sic)*, sa mère, qui a voulu le faire tuer tout enfant, Salomon a échappé à la mort et il s'est embarqué comme marmiton sur un navire de commerce. Au retour, il aborde, avec les marchands, ses patrons, dans un des ports du roi David, son père. Après avoir résolu deux énigmes que le roi proposait aux marchands, le jeune Salomon, qui s'est donné pour un « enfant d'outre mer », entre dans le palais.

« Et le roi David était assis à table, et il dit : « Hôte d'outre mer, y a-t-il « chez vous autres un divertissement et un spectacle comme celui-ci ? Vois : « devant le roi un chat éclaire ; se dressant debout, il tient devant le roi « une chandelle et une bouteille avec du vin. » Et Salomon de dire : « Sei- « gneur roi David, accorde-moi un délai. Si je ne devine pas l'énigme, or-

le nom, sur quelque autre carreau, aurait figuré dans un vers final rimant avec *Nies* (à l'instar du *Ce dist Salemons... Marcol li respont)*.

(1) *Lieder Saal, das ist Sammlung altteutscher Gedichte aus ungedruckten Quellen* von Reichsfreiherrn von Lassberg (tome II, St. Gallen, 1846, p. 47).

(2) Saint-Pétersbourg, 1872, pp. 98 seq.

(3) A. N. Pypin, *Pamjatnikistarinnej ruoskoj literatury*, III, pp. 63 seq. — Tichonranov, *Létopisi rus. literat.*, IV, pp. 112 seq. — Nous devons le renseignement sur l'accord des deux manuscrits et les renseignements bibliographiques qui suivront, à notre ami, le savant slaviste M. G. Polivka, professeur à l'Université tchèque de Prague, dont nous avons déjà tant de fois mis à contribution l'inépuisable érudition et l'inlassable obligeance.

« donne qu'on me coupe la tête. » Et le roi lui accorda un délai jusqu'à tel jour. Et, au jour dit, Salomon se présenta devant le roi et lui apporta la chose *(sic)*. Le roi David dit aux étrangers : « Hôtes d'outre-mer, avez-vous un tel amusement et un tel spectacle ? » Et Salomon laissa échapper de sa manche une souris ; la souris se mit à courir sur le sable ; le chat éteignit la chandelle et mit à néant l'amusement royal, et il cassa la bouteille au vin. »

Est-il besoin de le dire ? Quand le jeune Salomon, qui joue ici le rôle de Marcolphe, fait lâcher prise au chat, ce n'est là en aucune façon une réponse à la question de David : « Avez-vous, dans vos pays d'outre-mer, un tel amusement et un tel spectacle ? » Il y a, dans cette légende russe, un embrouillement, et Alexandre Vesselofsky n'a pas de peine à tirer les choses au clair par la comparaison avec le *Salomon et Marcolphe* latin. L' « énigme » à deviner, c'est le souvenir confus de la « pensée » dont il s'agit de démontrer la vérité, du *Plus valere naturam quam nutrituram* de Marcolphe.

M. Polívka croit, — et nous sommes tout à fait de son avis, — que la légende russe, isolée au milieu des très nombreuses légendes russes sur Salomon, dérive du *Salomon et Marcolphe* latin, probablement par l'intermédiaire de traductions, faites en pays slave. Le *Salomon et Marcolphe* a été traduit en tchèque vers la fin du XVe siècle (1), et introduit également de bonne heure dans la littérature polonaise (2). C'est peut-être, selon M. Polívka, par une traduction en polonais que le *Salomon et Marcolphe* a pénétré chez les Russes.

B. — LA TRADITION ORALE EUROPÉENNE ACTUELLE

M. Polívka nous apprend que l'histoire du *Chat* ne paraît pas avoir été jamais recueillie de la bouche du peuple dans les pays slaves. D'ailleurs, jusqu'à ces derniers temps, la tradition populaire du reste de l'Europe ne nous avait offert, et encore en très petit nombre, que des reflets plus ou moins directs de l'épisode du *Salomon et Marcolphe* (3). Mais voici que, dans ces dernières années, a été

(1) Le plus ancien exemplaire imprimé du *Salomon et Marcolphe* en vieux tchèque qui ait été conservé, est de l'année 1608 ; mais, d'après des renseignements dignes de foi, cette traduction aurait été imprimée déjà antérieurement, vraisemblablement dans la première moitié du XVIe siècle. Il s'en est fait des réimpressions pour le peuple jusqu'à la fin du XIXe siècle. M. le Dr C. Zibrt, dans le mémoire plusieurs fois cité, a reproduit, en regard l'une de l'autre, la traduction imprimée en 1608 et l'autre traduction imprimée sans date.

(2) Une traduction polonaise a été imprimée en 1521.

(3) Dans un conte allemand du duché d'Oldenbourg (L. Strackerjan, *Aberglauben und Sage aus dem Herzogthum Oldenburg*. Oldenburg, 1867, II, p. 90), les personnages sont le roi Salomon et son ministre ; — dans un conte suisse du Valais (J. Jegerlehner, *Am Herdfeuer der Sennen, Neue Märchen und Sagen aus dem Wallis*

recueilli chez les Roumains de Transylvanie, non loin de Hermannstadt, un conte qui fait absolument bande à part. Comme il ne serait guère possible de bien saisir tout l'intérêt de ce curieux conte sans la connaissance préalable de plusieurs contes orientaux analogues, nous en réserverons l'étude pour le moment où nous aurons passé en revue ces contes orientaux.

SECONDE PARTIE

HORS DE L'EUROPE

En dehors de la littérature européenne, nous n'avons jusqu'à présent rencontré nulle part, sauf une ou deux exceptions, le conte *du Chat et de la Chandelle* sous la forme didactique et moralisante. Les divers récits orientaux dans lesquels figure ce thème, le traitent d'ordinaire comme un des nombreux éléments dont les combinaisons variées ont produit l'immense répertoire des contes asiatico-européens.

Un caractère général des récits orientaux en question, c'est que là le chat n'a nullement été dressé en vue de fournir la démonstration d'une thèse sur la toute-puissance de l'éducation, mais en vue d'assurer à son éducateur un avantage d'une nature tout à fait positive, le gain d'un *pari* ou d'un *jeu* (d'une partie d'échecs, par exemple), dont le résultat final entraînera les plus graves conséquences matérielles (1).

Bern, 1908, p. 137), ce sont « le sage roi Salomon et son fou de cour *(Hofnarr)* », dont le nom est devenu *Makolbus*. — Un conte sicilien (G. Pitrè, *Fiabe, novelle e racconti* [siciliani], tome IV, Palerme, 1875, n° 290), qui met en scène un « prince capricieux » de Palerme et son ami, et qui présente, comme les deux contes précédents, la forme moralisante du *Salomon et Marcolphe*, dérive probablement aussi du livre.

Ajoutons, à titre de curiosité, qu'on a fait de l'histoire *du Chat et de la Chandelle* un épisode de la vie de Dante : Dante est l'éducateur du chat, et un certain Francesco Stabili, dit *il Cecco d'Ascoli* [*Cecco*, diminutif de *Francesco*] (1251-1327), est celui qui fait lâcher prise au chat. C'est le jésuite Paolo Antonio Appiani (1639-1709) né à Ascoli comme Stabili, qui, dans une biographie latine de ce dernier (voir *Bibliographie de la Compagnie de Jésus*, des PP. De Backer et Sommervogel, t. I, Bruxelles, 1890, v° *Appianii*, rapporte cette anecdote, dont Koehler a reproduit le texte (*Kleinere Schriften*, II, 638-639). Il est à remarquer que la question *an ars natura fortior ac potentior existeret*, est posée aussi, dans le conte sicilien, entre l'*arti* (dialectal, pour *arte*) et la *natura*.

(1) C'est dire que, dans ces contes orientaux, la pari a lieu d'une autre manière que dans le vieil « exemple » allemand publié par le baron de Lassberg et résumé ci-dessus. Dans les contes orientaux, en effet, le maître du chat parie contre un visiteur que le chat tiendra la lumière pendant un tel temps ; dans l' « Exemple », c'est le visiteur qui parie, et le pari, c'est qu'il fera oublier au chat son « habitude ».

De là divers petits romans, dans lesquels vient s'encadrer cette historiette *du Chat et de la Chandelle*. Et c'est avec un de ces encadrements, — presque toujours avec le même, — que notre thème a été emporté hors de l'Inde, par les grands courants historiques, vers le Sud (île de Ceylan) et vers le Nord (Tibet), vers l'Orient (Indo-Chine) et vers l'Occident (États barbaresques).

L'existence de ces différents cadres, dont il conviendra d'examiner successivement les variantes, allongera notre travail, mais non inutilement, nous osons l'espérer.

Ce qu'il faut, en effet, avoir en vue, dans un travail de cette nature, ce n'est pas de dresser sommairement des *inventaires*, constatant, par exemple, que le thème *du Chat et de la Chandelle* se rencontre ici, là et encore là, avec ou sans encadrement ; c'est d'étudier, l'une après l'autre, toutes ces petites compositions, qui souvent ne sont pas des chefs-d'œuvre, qui parfois sont singulièrement compliquées et difficiles à réduire en leurs éléments constitutifs, mais qui, ce nous semble, n'en sont pas moins intéressantes à divers points de vue. D'où il suit que, dans les contes où le thème *du Chat et de la Chandelle* entre comme élément folklorique, les autres éléments folkloriques qui s'associent à lui ne méritent pas moins d'être examinés de près, au risque que tel d'entre eux exige, pour être bien compris et apprécié à sa valeur, tout un *excursus*.

Nous avons, du reste, par une simple disposition typographique, donné à quiconque n'est pas ami des *excursus*, toute facilité pour sauter ceux-là.

PREMIÈRE SECTION

CONTES INDIENS RECUEILLIS DANS L'INDE MÊME

Dans ce que nous pouvons connaître jusqu'à présent des contes de l'Inde (1), nous nous trouvons, pour notre historiette, en présence de deux encadrements très différents.

A. Le premier, le plus simple, est dans le genre merveilleux. C'est

(1) Nous disons : *jusqu'à présent* ; car il ne faut pas se lasser de répéter que l'on commence à peine à puiser dans les richesses de la tradition orale de l'Inde. Pour ne parler que de l'Inde septentrionale, M. W. Crooke, qui connaît si bien cette région, déclare qu'on n'est pas encore allé au delà d'un examen « superficiel » des couches supérieures du folk-lore. « Le nombre des contes, chants et ballades, proverbes et croyances populaires, qui n'ont pas encore été notés, est *immense*. » (*Folk-Lore*, septembre 1902, p. 307.)

un épisode d'une série d'aventures du Râdjâ Rasâlou, un héros légendaire du Pendjâb. En voici d'abord une version qui a été recueillie dans le village de Ghâzi, sur le Haut-Indus, à 30 milles en amont d'Attock (1) :

Le Râdjâ Rasâlou entend parler du Râdjâ Sirikap, renommé pour son habileté aux échecs. Les conditions que ce Radjâ impose à ses adversaires sont celles-ci : pour la première partie, l'enjeu est le cheval, les habits, les terres du perdant ; pour la seconde, sa tête. Rasâlou ne s'en met pas moins en route pour aller provoquer Sirikap.

Arrivé dans le royaume de son adversaire, il sauve des fourmis, puis un hérisson, qui se noyaient. Alors il entend une voix lui dire : « J'ai été témoin de ta bonté : je te donnerai le moyen de vaincre Sirikap. Marche le long du fleuve jusqu'à ce que tu voies un rat à tête blanche ; prends-le. » La voix est celle d'une princesse, fille de Sirikap, enchaînée par les ordres de celui-ci dans une grotte. Elle explique à Rasâlou comment fait Sirikap pour gagner toujours : quand le jeu commence à tourner mal pour lui, il donne un signal à son *chat magique (magic cat)*, caché dans sa manche ; *ce chat porte sur la tête une lumière* qui le rend invisible *(sic)* et que personne ne voit, excepté le râdjâ. L'effet de cette lumière mystérieuse, c'est d'éblouir les yeux de l'adversaire du râdjâ : pendant ce temps, le chat dispose adroitement les pions sur l'échiquier, de façon que, dès le premier coup que Sirikap joue ensuite, il gagne la partie. Ce que Rasâlou devra faire, *c'est de tenir le rat et de le montrer au chat* : quand celui-ci verra le rat, il voudra se jeter dessus, et quand il touchera la main de Rasâlou, *la lumière tombera par terre*, et rien n'empêchera plus Rasâlou de gagner.

Tout arrive ainsi, et Rasâlou devient maître des biens et de la vie de Sirikap : il les lui abandonne généreusement.

Il est évident que, dans cette aventure du héros indien, nous n'avons pas affaire à une forme primitive de notre thème : le rôle du chat et de la lumière (cette lumière qui a pour propriété de n'être vue que du râdjâ et de rendre le porteur invisible) est certainement un arrangement de la donnée première. Du reste, pour n'importe quel thème, il ne faut pas s'attendre à ne rencontrer dans l'Inde que des formes simples, pures, non modifiées, non altérées : même sur cette terre privilégiée, — et cela va de soi, — la riche floraison des contes n'a pas donné, pour chaque type, que des spécimens parfaits dans leur simplicité ; il s'y rencontre aussi des spécimens plus ou moins bizarrement compliqués, plus ou moins mal venus, parfois en partie étiolés, atrophiés ; et il peut se faire qu'on ait la malechance de ne rencontrer que de ceux-là, pour tel ou tel thème, jusqu'à une découverte nouvelle.

(1) Ch. Swynnerton, *Four Legends of King Rasalu of Sialkot* (*Folk-Lore Journal*, I, 1883, pp. 129 seq. — *Legend III*).

Ainsi, dans l'aventure de Rasâlou, non seulement le thème principal a été arrangé, mais le thème accessoire des *Animaux reconnaissants* l'a été aussi, et d'une façon qu'on ne peut qualifier de très heureuse : ce ne sont pas ici, en effet, les animaux secourus par le héros qui, selon la formule habituelle, viennent à son secours ; c'est une tierce personne qui se charge de leur dette de reconnaissance. Mais nous retrouverons, dans d'autres contes indiens de cette famille, ce thème accessoire sous sa forme pure.

Cela aura lieu, d'abord, dans une seconde version de la légende de Rasâlou, recueillie dans la même région du Pendjâb, près d'Abbottâbâd (district de Hazâza) (1). Là, le hérisson sauvé conseille à Rasâlou d'aller à un endroit où est gisant le frère de Sirikap, décapité par celui-ci, et de lui demander conseil.

Dans cette seconde version, les rôles du chat et du rat sont *retournés*. Aussi le conseil donné est-il celui-ci : il faut que Rasâlou se procure un chat. Dans le jeu de *chaupal* (sorte de jeu d'échecs), Sirikap, s'il voit les chances contre lui, appellera ses deux rats, Harbans et Harbansi, afin qu'ils enlèvent la mèche de la lampe et que Sirikap profite de la confusion pour gagner la partie. Mais le chat sera là : il tuera les rats, et tout le plan de Sirikap sera déjoué.

Une troisième version de la légende, recueillie encore dans le Pendjâb, à Rawal Pindi (2), et dans laquelle la distribution des rôles est la même que dans la seconde, n'a plus trace de lampe, ni de lumière quelconque. Mais le chat est un chat reconnaissant, donné à Rasâlou par une chatte, dont il a racheté les petits, destinés à être jetés dans un four de potier. Quand le rat de Sirikap, appelé par son maître, vient par la fenêtre pour brouiller les pions sur l'échiquier, il trouve devant lui le chat et n'ose avancer.

De légendes héroïques, nous allons passer, dans l'Inde même, à une légende mythologique qui donne aux deux grandes divinités de la principale secte hindoue les rôles des deux râdjâs adversaires au jeu. C'est à M. W. Crooke, dont nous citions plus haut une importante déclaration, que nous emprunterons ce récit (3) :

(1) Ch. Swynnerton, *Romantic Tales from the Pandjab* (Westminster, 1903). — 9e aventure de Rasâlou.

(2) R. C. Temple, *The Legends of the Pandjâb* (Bombay, 1883), pp. 45 seq. — Cet épisode est reproduit dans Steel et Temple, *Wide-awake Stories* (Bombay, 1884), pp. 276 seq.

(3) William Crooke, *The popular Religion and Folk-lore of Northern India* (Westminster, 1896), t. II, p. 241.

« Les Hindous disent que Mahâdeva (Siva, le « Grand Dieu ») et Pârvatî (son épouse) jouaient un jour aux dés, et Pârvatî appela Ganesa (le dieu des ingénieux artifices et du bon conseil) pour qu'il vînt, sous forme de rat, brouiller les dés avec sa queue et permettre à la déesse de faire un bon coup. Mahâdeva fut fâché, et il appela un démon sous forme de chat ; mais il eut peur de tuer Ganesa. Alors, Mahâdeva maudit quiconque tuerait un chat (1).

Cette légende mythologique, dans laquelle ne figure pas le trait de la « lumière magique » ou de la « lampe », se rapproche plus particulièrement de la troisième version de la légende de Hasâlou.

B. Après les légendes de l'Inde, les contes indiens : ils peuvent être partagés en deux groupes.

Dans l'un et dans l'autre, le jeune homme qui arrivera chez le *tricheur* ou la *tricheuse*, perdra la partie et sera réduit en esclavage. Il faudra, pour le délivrer, l'intervention d'un personnage nouveau, son *frère* ou, le plus souvent, sa *femme*, et, cette fois, la partie sera gagnée contre le tricheur.

§ 1. — *Un frère délivre son frère ou ses frères.*

Deux subdivisions, correspondant à deux types de contes bien distincts : dans la première, le frère délivré est un bon frère ; dans la seconde, les frères délivrés sont méchants et ingrats.

a) Dans la première subdivision, nous placerons un conte de l'Inde du Nord (« Provinces Nord-Ouest », district de Mirzâpoûr), qui a été recueilli, avec tant d'autres de la même région, par M. W. Crooke (2).

Après toute sorte d'aventures, un jeune prince, en chassant dans la jungle, arrive chez une *râkshasî* (ogresse), qui lui propose de jouer [aux échecs ou aux dés ?] avec elle.

Or, cette râkshasî a un chat bien dressé, *qui vient éteindre la lampe, toutes les fois qu'il voit sa maîtresse en danger de perdre la partie.* De cette façon, le prince est battu, et la râkhsasî lui dit qu'il restera son prisonnier jusqu'à ce qu'il ait gagné.

Le frère jumeau du prince, averti de ce malheur par un objet merveilleux

(1) Il paraît que le rat est l'animal sacré de Ganesa, qui s'en fait accompagner (W. Crooke, *op. cit.*, II, pp. 241 et 156). — M. Crooke, interrogé par nous, a bien voulu nous apprendre que cette légende est populaire dans l'Inde, et qu'elle se raconte pour expliquer le respect que les Hindous ont pour le chat.

(2) *North Indian Notes and Queries*, juin 1893, n° 107. — Nous avons déjà parlé d'un épisode de ce conte dans notre *Etude de Folk-lore comparé. Le conte de « la Chaudière bouillante et la feinte Maladresse » dans l'Inde et hors de l'Inde* (*Revue des traditions populaires*, janvier-avril 1910), § 2.

que le jeune homme lui avait laissé en le quittant, se met en route ; il arrive, lui aussi, chez la râkshasî et, dès la première partie, s'aperçoit de sa ruse. Alors, il amène un *chien*, devant lequel le chat s'enfuit ; il remporte la victoire sur la râkshasî, dont il gagne tous les trésors, et tire son frère de prison.

Ici, un chien est employé contre le chat, de la même façon que le chat l'était contre le rat, dans les seconde et troisième versions de la légende de Rasâlou. La disparition de tout souvenir du rat altère ici le thème primitif plus encore que cela n'a lieu dans ces numéros 2 et 3 de la légende.

L'aventure d'un frère délivrant son frère qui, tantôt d'une façon, tantôt de l'autre, est tombé entre les griffes d'un être malfaisant, est bien connue dans le répertoire des contes asiatico-européens. Nous en avons traité jadis dans les remarques du numéro 15 de nos *Contes populaires de Lorraine* (1). Nous mentionnerons seulement trois contes de ce type, remarquables en ceci, qu'ils présentent, dans des pays aussi éloignés les uns des autres que le Bengale, la Bosnie et la Toscane, le trait de la partie perdue par un des frères, puis gagnée par l'autre (2). Aucun de ces contes, du reste, n'a rien qui rappelle, même avec altérations, le chat et la lumière.

b) Ce thème du chat et de la lumière va reparaître, toujours en pays indien, enchâssé dans un long récit qui, pour son ensemble, est d'un type aussi connu que celui dont nous venons de dire un mot. Nous avons jadis étudié ce type, lui aussi, et nous ne pourrions guère aujourd'hui que renforcer notre travail par quelques additions (3). Mais nous aurons ici à examiner, — ce que nous n'avions pas à faire autrefois, — notre épisode du *Chat*, tel que le présente le conte indien, ou plutôt l'arrangement littéraire de ce conte ; car c'est sous forme de roman, entremêlé de vers et écrit en langue hindoustani, qu'il s'offre à nous (4).

(1) Voir tome I, pp. 67-81 de l'édition complètement refondue (librairie Vieweg, actuellement Honoré Champion) du travail publié originairement dans la *Romania*, de 1876 à 1881.

(2) Conte bengalais (Lal Behari Day : *Folk-tales of Bengal*. Londres, 1889, n° 13) : partie de dés, jouée contre une femme d'une merveilleuse beauté, en qui s'est transformée une râkshasî ; — conte bosniaque (résumé dans les remarques des n°s 10-11 des *Litauische Volkslieder und Mærchen*, de A. Leskien et K. Brugman, Strasbourg, 1882, p. 543) : partie de dames jouée contre une « jeune fille » ; — conte toscan de Pise (D. Comparetti, *Novelline popolari italiane*. Turin, 1875, n° 32) : partie de dames aussi, jouée contre une très belle *signora*, sorte de mauvaise fée.

(3) Voir les remarques de notre conte de Lorraine, n° 19, *Le Petit Bossu*.

(4) La date de la première rédaction de ce roman, intitulé *La Rose de Bakawali*

Voici d'abord, très en abrégé, l'ensemble du conte :

Un roi, qui a quatre fils, devient encore père d'un cinquième, auquel on donne le nom de Taj-Ulmuluk. L'horoscope du petit prince est celui-ci : le roi, s'il jette les yeux sur l'enfant, perdra aussitôt la vue. En conséquence, Taj-Ulmuluk est élevé dans un palais éloigné. Mais, un jour, alors qu'il a déjà grandi, le roi le rencontre à la chasse en poursuivant un daim et devient aussitôt aveugle. Les médecins déclarent que le seul remède est la « rose de Bakawali ». Les quatre fils aînés du roi partent pour aller chercher cette rose.

Sur leur chemin, Taj-Ulmuluk, qui les a vus passer et qui a appris ce qu'ils sont et le but de leur voyage, se joint à leur escorte comme simple voyageur.

Arrivés dans une ville, les quatre princes entrent dans le palais d'une courtisane, nommée Lakkha, et perdent au jeu, par la ruse de cette femme (épisode du chat) tout leur argent et leur liberté. Taj-Ulmuluk résout de les délivrer ; il gagne la partie contre Lakkha et la rend son esclave. Il lui raconte alors son histoire et apprend que la rose se trouve dans le jardin de Bakawali, fille du roi des fées.

Grâce à l'aide de *dives* (génies), dont il a eu la chance de gagner l'amitié, Taj-Ulmuluk pénètre dans le jardin, puis dans le château de Bakawali endormie, et emporte l'anneau de celle-ci, ainsi que la rose.

De retour, il délivre ses quatre frères, toujours prisonniers de Lakkha, mais non sans qu'elle ait marqué sur leurs épaules l'empreinte de son sceau, en témoignage de l'état d'esclavage auquel elle les avait réduits. Puis, il les suit, déguisé en fakir. Les entendant se vanter d'avoir la rose, il a l'imprudence de leur dire que c'est lui qui la possède, et de le prouver en rendant la vue à un aveugle. Ses frères lui prennent la rose, l'accablent de coups et retournent chez leur père, à qui ils rendent la vue.

Cependant Bakawali, surprise de la disparition de sa rose et de son anneau, se met à la recherche du ravisseur et arrive, habillée en homme, dans la capitale du roi, père de Taj-Ulmuluk, où elle finit par trouver celui-ci. Les méchants frères sont démasqués, et le sceau infamant se découvre sur leurs épaules. Taj-Ulmuluk, qui s'est fait connaître à son père, épouse Bakawali.

Il convient de nous arrêter un instant sur ce trait du sceau de Lakkha, marqué sur les épaules des frères du Taj-Ulmuluk ; car ce trait d'un sceau infamant reparaîtra dans tel autre encadrement de l'histoire du *Chat*. A dire exactement les choses, ce trait n'appartient

et écrit d'abord dans le dialecte moderne de l'Inde le plus répandu, le hindi, n'est pas connue ; en 1712, cet ouvrage était traduit en persan ; en 1801, un certain Nihâl-Chand, né à Delhi et surnommé *Lahori*, c'est-à-dire « de Lahore », ville où il avait apparemment séjourné longtemps, le reproduisait dans ce dialecte hindoustani-urdû (la « langue des camps ») qui s'est formé au temps des conquérants Mogols et qui, contenant une forte proportion de mots persans et arabes, est parlé aujourd'hui par les musulmans de l'Inde (Voir, sur cet écrivain, Garcin de Tassy, *Histoire de la littérature Hindoui et Hindoustani*. Paris, 1839, t. I, p. 392). Cette rédaction de Nihâl-Chand est devenue classique et Garcin de Tassy en a publié, en 1858, dans la *Revue de l'Orient, de l'Algérie et des Colonies*, une traduction qu'il a réimprimée dans son volume *Allégories, récits poétiques et chants populaires, traduits de l'arabe, du persan, de l'hindoustani et du turc* (2e édition, 1876, pp. 307-421).

pas proprement au thème des *frères* envoyés en expédition par leur père malade, tel qu'on en verra de nombreux spécimens dans les remarques de notre conte de Lorraine n° 19, ci-dessus visées ; il appartient à un thème bien distinct, quoiqu'un peu apparenté, que nous avons également étudié jadis à l'occasion d'un autre de nos contes de Lorraine (n° 12, *le Prince et son Cheval*).

Dans ce second thème, le héros n'a pas affaire à ses *frères* mais à ses *beaux-frères*, et, dans ses aventures avec eux, il a l'occasion d'imprimer sur eux son sceau ou de les marquer au fer rouge (lui-même, et non une tierce personne, comme Lakkha). Ainsi, dans un conte arabe d'Égypte, résumé dans les remarques de notre n° 12, les sept gendres d'un roi vont chercher pour le roi malade du lait de jeune ourse ; c'est le gendre méprisé des autres qui se procure de ce lait ; il dit à ses six beaux-frères qu'il leur en cédera s'ils consentent à se laisser marquer au derrière. (Cette forme, si voisine, en ce qui touche l'envoi en expédition, du roman hindoustani, n'a pas été apportée seulement en Égypte par un des courants indo-persano-arabes ; un de ces courants l'a apportée aussi dans l'Arabie du Sud, dans les montagnes de Dofâr, près du golfe Persique : ici, les sept gendres du sultan vont chercher du lait de gazelle pour le sultan malade. Suit l'histoire de la marque au fer rouge.) (1) — Ainsi encore, dans un de ces contes qui, de l'Inde sont venus au Cambodge et au Siam avec toute la littérature de ces peuples, le roi désire du gibier, et ses gendres doivent lui en procurer : mêmes aventures du héros avec ses beaux-frères (2). Comparer un poème des Tatars de la Sibérie méridionale, tout à fait du même genre (remarques de notre n° 12, p. 149).

Maintenant, voici en détail l'épisode du jeu :

Vers minuit, Lakkha propose aux quatre princes de jouer au trictrac, et

(1) D.-H. Müller, *Die Mehri und Soqotri- Sprache (III, Shauri-Texte)*. Vienne, 1907, n° 26.

(2) Voir, pour le conte du livre cambdogien, nos *Contes populaires de Lorraine*, n° 12, I, p. 147, et, pour le conte siamois, *Bulletin de la Société des Etudes indo-chinoises de Saïgon*, année 1890, p. 24,(Saïgon, 1891). — Dans trois contes oraux qui ont été recueillis dans l'Inde même, se rencontre l'épisode de la venaison cédée aux beaux-frères moyennant la marque du sceau d'un anneau sur leurs cuisses, ou d'une pièce de monnaie rougie au feu sur leur dos, ou d'un fer rouge sur leurs reins (remarques de notre n° 12, I, p. 152 ; — *North Indian Notes and Queries*, novembre 1894, n° 307 ; janvier 1896, n° 175) ; mais il manque le désir ou l'ordre du roi. Fort d'une longue expérience, nous ne doutons pas que ce trait, venu de l'Inde chez les Siamois et chez les Cambodgiens, ne se retrouve, un jour, au pays d'origine. — Il est remarquable que l'épisode de la venaison, cédée aux beaux-frères aux conditions connues, existe dans les contes de ce type, recueillis, l'un en Hongrie et l'autre en Danemark (rem. de notre n° 12, pp. 143-144).

ils acceptent avec plaisir la proposition. Alors, elle place près du tablier (damier) la lampe sur un chat qu'elle avait eu le soin de dresser selon ses vues. Ils jouent cent mille roupies la partie ; mais la chance ne cesse d'être contre les princes, qui perdent en cette nuit quinze parties.

Pour délivrer ses frères, qui ont perdu leur liberté avec leur argent, Taj-Ulmuluk se fait bien venir d'une vieille femme, qui est la conseillère de Lakkha ; elle l'adopte pour son petit-fils et lui révèle, sur sa demande, le secret de la bonne chance constante de Lakkha : « Lakkha a élevé un chat et une « souris ; elle a habitué le chat à avoir une lampe sur la tête et la souris « à se tenir cachée à l'ombre du chandelier (1). Lorsque la chance n'est pas « favorable à Lakkha, le chat agite la lampe et fait aller l'ombre sur les « dés ; alors, la souris va retourner le dé, et c'est ainsi que Lakkha gagne « constamment, sans qu'aucun de ceux qui ont joué avec elle ait encore pu « en comprendre la cause. »

Taj-Ulmuluk va acheter une petite belette qu'il dresse à se tenir dans sa manche et à en sortir « comme une panthère », quand il fait claquer ses doigts. La belette, une fois bien dressée, il va jouer chez Lakkha et lui laisse gagner la première partie. A la seconde, comme la chance ne tourne pas en faveur de Lakkha, le chat et la souris sont au moment de recommencer leur manège, lorsque Taj-Ulmuluk se met à frapper avec ses doigts le tablier. A l'instant, la belette sort furieuse de la manche de son maître. En la voyant, la souris disparaît « comme du camphre », et le chat, effrayé, s'enfuit comme le vent, laissant tomber la lampe de dessus sa tête.

Le prince, se mettant alors en grande colère : « Femme artificieuse, dit-il « à Lakkha, quelle est donc cette tricherie ? Quoi ! dans votre maison où se « voient des rubis qui éclairent la nuit, vous n'avez pas de porte-lampe ! » Force est à Lakkha d'en faire apporter un, et la partie continue. A son tour, Taj-Ulmuluk a le dessus, et il gagne tout ce qui est renfermé dans la maison, y compris Lakkha.

Ce récit, comme on a pu le remarquer, a introduit une complication dans le thème primitif, lequel ne mettait en présence l'un de l'autre qu'un chat et une souris, la vue de la souris réveillant chez le chat l'instinct, la *nature*, momentanément domptés par l'éducation. Ici, les relations toutes particulières entre ce chat et cette souris qui font bon ménage ensemble et sont devenus collaborateurs, ont nécessité l'intervention d'un tiers, la belette, qui effraie les deux compagnons.

Dans le roman hindoustani, ce que le chat porte sur sa tête, ce n'est pas, comme dans la légende de Rasâlou, une *lumière magique*, chose que chacun peut se figurer à sa façon, c'est une lumière naturelle, une *lampe allumée*. Peut-être quelques mots d'explication, que nous devons à l'obligeance de M. W. Crooke, ne seront-ils pas superflus.

(1) C'est-à-dire, comme on pourra s'en assurer plus loin, à l'ombre du chat porte-lampe.

Chez les Hindous, une lampe (*chirâgh*, dans l'Inde du Nord) est une sorte de petit godet, d'un diamètre de 2 ou 3 pouces anglais (5 centimètres ou 7 centimètres et demi), fait de terre cuite chez les villageois, de cuivre chez les gens plus riches, et rempli d'huile ou de *ghî*, c'est-à-dire de beurre clarifié (1), dans lequels plonge une mèche de coton grossièrement tordu, dont l'extrémité allumée dépasse le bord du godet. Cette lampe, très portative, se pose où l'on veut, et notamment, comme jadis en Palestine et dans le monde gréco-romain, sur un porte-lampe *(chirâghdân)*, le *chandelier* de l'Évangile, c'est-à-dire sur une tige métallique montant droit et couronnée d'un petit plateau (2). — Dans le roman hindoustani, le porte-lampe, c'est le chat ; aussi, quand il s'est enfui en laissant la lampe tomber par terre, le prince dit à Lakkha : « Vous n'avez pas de porte-lampe »; et elle se voit forcée d'en faire apporter un, sur lequel on pose la petite lampe, qui auparavant était assujettie plus ou moins solidement sur la tête du chat, ou que le chat tenait tout bonnement en équilibre sur sa tête, comme Perrette son pot au lait.

Cette idée bizarre d'une lampe portée sur la tête est bien indienne, ce nous semble. Parmi les cinq cents contes indiens, traduits en chinois à des époques anciennes et que l'illustre sinologue, M. Édouard Chavannes, vient de mettre en français, nous avons rencontré une légende dont la traduction du sanscrit en chinois a été faite entre les années 402 et 405 de notre ère et qui présente ce trait (3) : Un brahmane, grand savant, — et grand *poseur*, — arrive dans la capitale du royaume indien de Magadha, portant en plein jour *une lumière sur sa tête*, et, quand on demande à ce Diogène hindou pourquoi cette lumière, il répond que c'est à cause des ténèbres de la stupidité, qui règnent dans le pays.

§ 2. — *Une femme délivre son mari.*

Le spécimen le meilleur que nous connaissions de cet encadrement du thème du *Chat* provient de la vallée du Haut-Indus, comme la

(1) Le beurre clarifié, c'est-à-dire bouilli de façon à en faire sortir tout ce qui pouvait s'y trouver de petit-lait ou d'eau, s'emploie, paraît-il, pour les lampes qui brûlent devant les idoles.

(2) « On n'allume pas une lampe (λύχνον, *lucernam*) pour la mettre sous le boisseau ; mais *on la met sur le chandelier* (ἐπὶ τὴν λυχνίαν, *super candelabrum*), afin qu'elle éclaire tous ceux qui sont dans la maison. » (Matt., V, 15).

(3) *Cinq cents Contes et Apologues extraits du Tripitaka chinois et traduits en français par* Édouard Chavannes (Paris, 1911), n° 491, tome III, p. 290 seq.

première version de la légende du Râdjâ Rasâlou, et très probablement, toujours comme cette version, du village de Ghâzi (1) :

Le prince Ghool, chasseur forcené, ne veut pas se marier, au grand désespoir du roi, son père. Un soir, après une chaude journée de chasse, il s'arrête pour se reposer auprès d'un puits et dit à une des jeunes filles qui sont venues tirer de l'eau : « Laisse-moi boire à ta cruche. — Oh ! répond la petite impertinente, tu es le prince dont personne ne veut. » Furieux, le prince ne pense plus qu'à se venger : il s'informe de ce qu'est la jeune fille et, ayant appris qu'un certain forgeron est son père, il fait demander à celui-ci, qui n'ose refuser, la jeune fille en mariage. Quand elle est devenue sa femme, il la maltraite sans pitié.

Un jour qu'il a pris sa cravache pour la battre, la jeune femme lui dit : « Quelle gloire y a-t-il à battre la fille d'un pauvre artisan ? Si tu es un homme, va-t-en épouser une fille de roi ; conquiers sa main, si tu peux, et bats-la, si tu l'oses : moi, je ne suis que la fille d'un forgeron. »

Le prince, piqué au vif, jure de ne pas rentrer dans son palais avant d'avoir épousé une fille de roi. Et il part pour le pays d'une certaine princesse, célèbre pour sa beauté.

Avant d'être admis à demander la main de la princesse, il faut gagner contre elle trois parties d'échecs : si le prétendant les perd, il sera réduit à l'état d'esclave. — Le prince perd les trois parties, et il est relégué, comme palefrenier de dernier ordre, dans les écuries du palais.

Ne le voyant pas revenir, sa femme prend des habits d'homme, monte à cheval et se met en route à sa recherche. Chemin faisant, elle sauve un rat qui va se noyer. Quand le rat apprend quel est le but de son voyage, il lui dit que la princesse a un *chat magique :* sur la tête de ce chat est une *lumière magique*, qui le rend invisible et lui permet de brouiller les pions sans qu'on s'en aperçoive, de sorte que les prétendants de la princesse perdent invariablement la partie ; il n'en sera pas ainsi pour la fille du forgeron, si elle suit les conseils du rat. Elle n'a garde d'y manquer : elle tient donc le rat bien ferme dans sa main, de façon que le chat l'aperçoive ; le chat, toujours invisible grâce à la lumière magique, fait un bond pour saisir le rat, et la fille du forgeron, qui sent le choc, n'a qu'à frapper pour que la lumière magique tombe par terre. Alors le chat, décontenancé, s'enfuit, et la jeune femme déguisée gagne les trois parties.

La princesse s'est réservé d'exiger encore une épreuve. Ce n'est pas ici le lieu de nous arrêter sur ce second épisode, que nous espérons, du reste, étudier un jour dans un travail spécial. Mais nous indiquerons rapidement, — car il y a intérêt à le faire, — les incidents principaux de la dernière partie du conte indien : le prince Ghool tiré de son écurie, mais attaché au service du vainqueur, c'est-à-dire de sa femme, qu'il ne reconnaît pas et qui lui donne des vêtements convenables, tout en ayant soin de conserver dans une boîte

(1) Ch. Swynnerton, *Indian Nights' Entertainment* ; *or Folk-Tales from the Upper Indus* (Londres, 1892), n° 80. — Voir aussi, pour le pays où le conte a été recueilli, l'Introduction, pp. XI-XII.

la défroque de valet d'écurie avec la brosse et l'étrille ; — puis le départ pour le pays du vainqueur, lequel vainqueur, quand il est tout près de la capitale du roi, père du prince Ghool, disparaît, après avoir donné le commandement de l'escorte au prince, et rentre dans sa maison natale pour y reprendre ses vêtements de femme ; Ghool profitant de l'absence de son libérateur pour faire une rentrée triomphale dans son pays et pour prétendre avoir conquis la main de la princesse qu'il ramène, et ensuite mandant au palais la fille du forgeron ; — alors l'exhibition foudroyante des misérables vêtements d'esclave, de la brosse et de l'étrille, et, pour terminer, le pardon généreux accordé par la fille du forgeron à son indigne mari, auquel (ceci est bien oriental) elle donne une seconde femme en la personne de la princesse dont, sous son déguisement, elle a conquis la main.

Nous nous bornerons à constater que cette dernière partie se retrouve, presque identiquement, dans d'autres contes indiens qui forment avec celui-ci un groupe et dont il nous reste à parler.

Ce bref résumé de la dernière partie de *la Fille du Forgeron* était nécessaire ; il permet, en effet, d'établir un parallélisme plus complet entre la forme du conte que nous venons de donner, la forme *féminine*, si l'on peut parler ainsi, et la forme *masculine*, que nous avons rencontrée dans le roman hindoustani de *la Rose de Bakawali*. Dans la *Fille du Forgeron*, les vanteries du prince Ghool sont réduites au silence par l'exhibition d'un souvenir de servitude, comme les vanteries des frères de Taj-Ulmuluk le sont par l'exhibition de la marque d'esclavage imprimée sur leur chair.

On a pu remarquer combien, en ce qui touche notre épisode du chat et de la lumière, le conte de la *Fille du Forgeron* présente de ressemblance avec la légende du *Râdjâ Rasâlou*. Une autre particularité à relever, c'est que le thème des *Animaux reconnaissants* a été introduit dans les deux récits. Mais, dans le conte, ce thème est bien mieux conservé que dans la légende : l'animal secouru (le rat) ne voit pas sa dette de reconnaissance acquittée par autrui ; il paie lui-même, de conseil et d'action.

Nous avons maintenant à grouper, autour du conte de la *Fille du Forgeron*, les autres contes de l'Inde que nous avons annoncés : un conte des environs de Srinagar (pays de Cachemire) (1), un second

(1) J. Hinton Knowles, *Folk-tales of Kashmir* (Londres, 1888), pp. 144 seq.

conte du Haut-Indus (1), et aussi, non plus dans l'Inde du Nord, mais dans l'Inde du Sud, deux contes importés chez des peuplades de langue et d'origine non aryenne, établies dans le Bengale, les Santals Parganas (2) et les Oraon Kols (3).

Dans ce groupe, la future femme est prévenue de ce qui l'attend après le mariage : être battue chaque jour ; mais elle ne s'effraie pas de la perspective, et, une fois mariée, elle a l'adresse de faire reculer de jour en jour l'exécution de la menace, jusqu'à ce que son mari parte en voyage (4).

Dans le second conte du Haut-Indus et dans le conte santal, c'est, comme dans le conte de la *Fille du Forgeron* (premier conte du Haut-Indus), une réflexion de la jeune femme qui provoque ce voyage. « De quoi vis-tu ? dit la jeune femme à son mari. Est-ce de ton bien ? non ; c'est du bien de ton père. Le jour où tu vivras de ton bien, tu auras le droit de me battre. » Humilié et irrité, le jeune homme demande à son père de l'argent pour aller faire le commerce et gagner une fortune à lui.

Dans le conte du pays de Cachemire, ce passage est fort arrangé, comme l'a été, d'ailleurs, toute l'introduction ; néanmoins c'est pour un voyage de commerce que part, là aussi, le fils du marchand.

Ce conte cachemirien est le seul des quatre contes indiqués dans lequel se retrouve, en son intégralité, l'épisode du chat et de la lumière : mais tout merveilleux a disparu : plus d'animal reconnaissant, bon conseiller ; c'est la jeune femme qui, de sa propre inspiration, a pris le rat n'importe où ; plus de lumière magique, mais une simple lampe, que (comme dans la seconde version de la légende pendjâbaise du Râdjâ Rasâlou) le chat a été dressé à éteindre quand la partie va mal pour sa maîtresse ; ce qu'il oublie de faire quand il voit courir le rat.

Dans le conte santal, très altéré, tout souvenir de la lumière, magique ou non, s'est effacé (il en était déjà ainsi dans la troisième version de *Râdjâ Rasâlou*) ; en outre, il n'est plus question de partie

(1) Ch. Swynnerton, *op. cit.*, n° 47, Part III, pp. 181 seq.

(2) C. H. Bompas, *Folklore of the Santal Parganas* (Londres, 1909), n° 28.

(3) Ferd. Hahn, *Blicke in die Geisteswelt der heidnischen Kols. Sammlung von Sagen, Märchen und Liedern der Oraon in Chota Nagpur* (Gütersloh, 1906), n° 23.

(4) La meilleure forme de cette introduction nous paraît être celle du second conte du Haut-Indus : Le fils d'un marchand, ayant eu sous les yeux un exemple saisissant d'ingratitude d'une femme envers son mari, ne veut pas se marier. Son père le pressant continuellement, le jeune homme lui dit qu'il n'épousera qu'une femme qui lui permettra de la frapper, chaque matin, cinq fois avec un soulier : il espère qu'ainsi son père ne lui trouvera personne. A la fin pourtant, la fille d'un autre marchand accepte cette absurde condition. Etc.

d'échecs, ni d'autre jeu. Le rôle du chat devait donc forcément changer, et, avec lui, toute l'allure de cet épisode. Ici, le râdjâ tient prisonnier le prince, apprenti commerçant, mari de l'héroïne, parce qu'il n'a pas répondu congrûment à une question quasi-philosophique, et toutes les marchandises du jeune homme sont confisquées. L'héroïne qui, ici, ne s'est pas déguisée en homme, ayant bien répondu, le râdjâ lui dit, ainsi qu'aux gens de la suite de son mari, qu'il va décider à qui appartiendront les biens enlevés au prince. *Il fait amener un chat* et déclare que la personne vers laquelle sautera le chat, aura toute cette fortune. Alors la jeune femme entr'ouvre son châle et *fait voir au chat un rat qu'elle tenait caché.* Le chat aussitôt fait un bond de ce côté pour attraper le rat, et ainsi tous les biens sont attribués à la jeune femme.

Le second conte du Haut-Indus a, au lieu de l'épisode du *Chat*, altéré ou non, un épisode absolument différent, dans lequel l'héroïne montre encore son intelligence, et cet épisode particulier figure aussi, mais devenu presque inintelligible, dans le conte des Oraons. Nous en dirons quelques mots (2de partie, 2le section, § 3), à l'occasion d'un conte de l'Indo-Chine qui, chose très intéressante à noter, juxtapose cet épisode à l'épisode lui-même *du Chat et de la Chandelle.*

SECONDE SECTION

CONTES INDIENS EXPORTÉS

§ 1. — *Dans l'île de Ceylan.*

Il n'est pas étonnant que, dans un pays comme l'île de Ceylan, si voisine de l'Inde, d'où, avec une dynastie conquérante, lui est venu le bouddhisme, on trouve de nombreux contes d'origine et de facture indiennes. Sous le titre de *Village Folktales of Ceylon* (Londres, 1910), un ancien fonctionnaire anglais à Ceylan, M. H. Parker, vient de faire paraître la première partie d'un grand recueil comprenant toute sorte de contes, notés avec une évidente et minutieuse fidélité dans toutes les classes de la population villageoise du centre de l'île. La lecture en est instructive : elle montre ce que sont devenues, parfois, dans le nouveau milieu où les avaient portées la transmission orale, de petites œuvres d'art. Mais, quelque maladroites qu'elles soient, ces grossières copies permettent en général à ceux qui sont un peu du métier, de distinguer ou de deviner les principaux traits des originaux indiens défigurés.

S'il y avait à hésiter sur la provenance indienne de quelqu'un de ces contes, ce ne serait assurément pas au sujet du conte nº 22. *Les Fleurs* [ou plutôt *La Fleur*] *Koulê-bakâ*. M. Parker apporte à l'appui de sa conviction à cet égard une raison qui n'est pas sans originalité : le héros du conte singhalais, qui gagnera par ses talents de cuisinier la faveur d'un *yakâ* (sorte d'ogre), répond à celui-ci, lui demandant ce que l'on mange dans son pays : « Nous mangeons de la fleur de farine, du *ghî* (beurre clarifié), du sucre et *de la viande de chameau*. » « Cela prouve, dit M. Parker (p. 176, note 1), que le conte est indien, et peut-être du Pendjâb ; car il n'y a pas de chameaux à Ceylan. »... Mais il n'est pas besoin de faire appel ici à la géographie zoologique : le conte singhalais de *la Fleur Koulê-bakâ* n'est autre qu'un gauche abrégé du roman hindoustani *la Rose de Bakawali*, résumé plus haut (2e partie, 1re section, B, § 1, *b*) Non seulement l'ensemble est le même, mais des détails caractéristiques sont identiques : on trouvera notamment, de part et d'autre, les « biftecks de chameau » (comme traduit Garcin de Tassy), dont le prince régale le *dive* ou le *yakâ*. Il y a aussi des rapprochements à faire entre plusieurs noms propres des deux récits (1).

On pourrait donc penser, semble-t-il, que le conte singhalais viendrait directement du roman hindoustani, écourté, mutilé, et toutefois parfaitement reconnaissable, non seulement pour les traits généraux, mais pour les détails. La seule difficulté, c'est celle que présente l'introduction du conte singhalais. Dans cette introduction, le roi, après avoir eu connaissance de l'horoscope du prince nouveau-né, dit de porter le petit enfant dans la forêt et de l'y abandonner. Et, « par la faveur de la divinité gardienne du prince, des animaux viennent l'allaiter et l'élever ». Ce passage est évidemment bien plus folklorique que le passage correspondant, très adouci, très *embourgeoisé*, du roman hindoustani, où le roi se contente de faire élever l'enfant dans un palais éloigné.

Avant de faire la supposition que les Singhalais, si maladroits d'ordinaire, auraient su retrouver, sous l'arrangement que présente le roman hindoustani, la forme primitive de cette introduction, on peut se demander si cette forme primitive n'avait pas été con-

(1) Dans le conte de Ceylan, une certaine *Maha-moudâ*, dont le nom, d'après M. Parker, signifierait en singhalais « Grand Bonheur », devient une des femmes du prince, comme la *Mahmouda* du roman, dont le nom est certainement emprunté à l'arabe. De plus, on peut entrevoir, dans le nom de *Diribari*-LAKA, la maîtresse du chat, le nom de son « double » hindoustani, *Lakkha* ; dans le nom de la fleur merveilleuse *Koulê*-BAKA, le nom de *Rakawali*.

servée dans l'ouvrage hindi, aujourd'hui inconnu et peut-être assez ancien, queNihâl Chand, au commencement du XIXe siècle, a mis en bel hindoustani, en prenant sans doute, à l'orientale, ses libertés avec son modèle. Dans ce cas, il faudrait conclure que ç'aurait été l'ouvrage hindi lui-même, et non son *adaptation* hindoustani, que l'on rencontrerait, estropié, dans l'île de Ceylan.

Mais c'est assez nous arrêter sur des conjectures qui n'ont pas d'importance, puisque, en définitive, l'emprunt du conte à l'Inde n'est pas contestable.

Nous donnerons, du conte singhalais, l'épisode du Chat :

S'étant fait bien venir d'une vieille femme, voisine de la courtisane Dirabari-Lakâ, le prince apprend comment cette dernière gagne toujours au jeu : « Après avoir allumé une lampe à pied *(bent lamp)* (1), on l'apporte dans la salle de jeu. Sous la lampe, un chat est assis. Pendant que la femme joue, le chat lève la tête ; alors la victoire est à la femme. Quand un autre joue, le chat baisse la tête ; alors, c'est la défaite pour cet autre. Si vous voulez gagner, éteignez la lampe et chassez le chat ; puis apportez et mettez en place une autre lampe : si vous jouez alors, vous gagnerez. »

Le prince suit ces conseils, et il gagne la partie.

Il est visible que ce passage est la reproduction altérée du passage correspondant du roman hindoustani. Ce Chat qui, par une sorte de magie, n'a qu'à lever ou à baisser la tête pour faire gagner sa maîtresse, c'est évidemment le chat porte-lampe du roman, le chat, qui chaque fois que la chance tourne mal pour Lakkha, fait aller, par un mouvement de tête, l'ombre sur les dés, pour permettre à la souris de les retourner sans être vue. Mais, à Ceylan, il n'y a plus de souris, et encore moins de belette : le roman hindoustani ajoutait un troisième animal aux deux animaux traditionnels ; le conte singhalais en supprime un.

§ 2. — *Au Tibet.*

Du sud, nous allons, traversant l'Inde, remonter vers le Nord, vers la région montagneuse du Tibet, où nous trouverons un conte oral qui présente d'une manière très simple notre thème du *Chat*, dans un encadrement analogue à celui des contes du Haut-Indus, du pays de Cachemire, etc.

(1) Qu'est-ce que le traducteur anglais a voulu désigner par ces mots : *bent lamp ?* M. W. Crooke pense qu'il s'agit d'une lampe dont le support serait fait de tiges sèches d'herbes ou de roseaux *(bent)*. « Il est possible, nous dit-il, que de semblables lampes soient en usage à Ceylan, mais je n'en ai jamais vu dans l'Inde. »

En 1904 et 1905, le capitaine W. J. O'Connor, secrétaire et interprète d'une mission anglaise envoyée à Lhassa, recueillait de la bouche de Tibétains, dont il avait su gagner l'amitié, un bon nombre de contes. Avant de les livrer à l'impression, ce qui a eu lieu en 1906 (1), il a fait, nous dit-il, un tri : il a voulu ne publier de sa collection que ce qui était foncièrement tibétain, et laisser de côté tout ce qui dérivait de source indienne ou de source chinoise. Or, si l'on examine les contes merveilleux ou plaisants contenus dans ce très intéressant volume (2), on peut affirmer, dès maintenant et sans attendre des découvertes ultérieures, qu'à n'en pas douter *tout vient directement ou indirectement de l'Inde* (3). Il en est ainsi notamment d'un conte très composite (n° 6), dans lequel notre thème avec son cadre vient se juxtaposer à d'autres petits récits, ayant chacun son individualité.

Ce conte n° 6 est extrêmement curieux : c'est une vraie mosaïque d'aventures grotesques de toute sorte, dont un jeune « musulman » (ceci est une *modernisation* de vieilles histoires) (4) est le héros ridicule, aventures qui, à peu près toutes, se retrouvent dans les contes asiatico-européens (5). Notre histoire termine le cycle (pp. 39-42) :

Peu après son mariage avec une jeune fille très intelligente, le jeune homme se met en tête d'aller faire le commerce dans l'Inde, et il part avec un bon assortiment de marchandises.

Un soir, il fait halte près d'une grande maison. Le maître du logis le reçoit d'une façon très hospitalière et, pendant le repas, lui raconte des bourdes

(1) Capt. W. F. O'Connor, *Folk Tales from Tibet* (Londres, 1906).

(2) Ayant bien délimité notre terrain dans cet immense domaine du folklore, nous ne nous occupons pas des fables ou contes d'animaux.

(3) Les remarques de nos *Contes populaires de Lorraine*, bien qu'on puisse aujourd'hui y ajouter de nombreux rapprochements, indiens et autres, suffisent, en général, croyons-nous, pour établir, si l'on s'y reporte, ce que nous n'hésitons pas à affirmer. Ce n'est pas ici la place d'étudier, à ce point de vue, les quelques contes, par exemple les n°s 12 et 17, qui n'ont point de parallèles dans nos contes lorrains.

(4) Il vient au Tibet, pour affaires de commerce, bon nombre de Musulmans de l'Inde du Nord.

(5) Voir les remarques de notre conte de Lorraine n° 58, *Jean Bête*. — Une des histoires du conte tibétain (pp. 36-37) était assez inattendue ; car on ne l'avait pas encore rencontrée en Orient. Comme elle donne une bonne forme d'un épisode de divers contes européens indiqués dans les remarques de notre n° 58 (tome II, pp. 178-179, note), nous la résumerons brièvement : Le soir de ses noces, le jeune sot met la main dans un vase de cuivre d'étroite embouchure et ne peut la retirer. Quand il est dans la chambre nuptiale, la mariée lui dit d'aller au pied de l'escalier frapper le vase sur une grosse pierre et dégager ainsi sa main. Le jeune homme suit ce conseil ; mais, dans l'obscurité, ce n'est pas sur une pierre qu'il frappe, c'est sur le crâne de son beau-père qui, ayant bien festoyé, est tombé ivre-mort au pied de l'escalier.

très difficiles à avaler. Le jeune homme ayant déclaré tout net qu'il n'en croyait pas le premier mot, son hôte lui dit qu'il va prouver la vérité de ses histoires en lui faisant voir une chose plus singulière que tout ce qu'il vient de raconter : « Je parie, ajoute-t-il, qu'à la nuit tombante une lanterne sera apportée dans cette chambre, non par un serviteur, mais par un chat. » Le jeune homme se met à rire d'un air incrédule et tient le pari. L'enjeu, c'est toute la fortune de l'hôte, d'un côté et, de l'autre, tous les bagages, marchandises, bêtes de somme du jeune homme.

Or, grâce à un chat dressé à porter dans sa gueule une lanterne allumée, l'hôte pariait à coup sûr, et il avait déjà, par un semblable pari, dépouillé nombre de voyageurs. Le jeune homme est dépouillé à son tour et il en est réduit, pour vivre, à rester dans la maison comme serviteur.

Au bout d'un ou deux mois, sa femme s'inquiète, le sachant de ceux qui sont faits pour s'attirer de mauvaises affaires : elle se déguise en homme et part à sa recherche. Elle s'arrête dans la même maison, où elle a la même conversation avec l'hôte ; mais, par bonheur, en arrivant, elle a rencontré, dans la cour de la maison, son mari, qui lui a tout raconté ; elle ajourne donc la réponse au sujet du pari, et c'est seulement le lendemain qu'elle déclare le tenir. Entre temps, elle donne à son mari ses instructions : en conséquence, le jeune homme prend trois souris et, vers le soir, se met aux aguets dans la cour, près de la porte par laquelle le chat avec sa lanterne doit passer pour entrer dans la maison. Quand le chat arrive à travers la cour, le jeune homme lâche d'abord une souris, puis une autre et enfin la troisième, et le chat, qui, d'abord, avait résisté à son instinct, n'y tenant plus, laisse tomber la lanterne et se met en chasse.

Pendant ce temps, le maître de la maison et la jeune femme déguisée attendent vainement, dans l'obscurité, l'arrivée de la lumière, et le pari est gagné par la jeune femme, à qui l'hôte est forcé de livrer tous ses biens.

Dans ce conte tibétain où, comme nous l'avons déjà dit, l'encadrement du thème du *Chat* est si indien, deux choses sont frappantes, quant à ce thème lui-même.

D'abord, il n'y a plus là de partie de dés ou autre, mais un *pari* au sujet du bon dressage du chat : forme tout à fait distincte de ce que nous avons vu jusqu'ici, mais nullement spéciale au conte tibétain. Nous la retrouverons, en effet, dans l'Indo-Chine, dans les pays barbaresques et, en Europe, dans une contrée, la Transylvanie, qui pour un temps fut voisine des Turcs et leur vassale. C'est dire que cette forme se rencontre à l'extrémité de quatre courants bien reconnaissables, ayant le même point de départ, l'Inde. Si, pour le moment, on ne peut encore constater, à ce point de départ, l'existence de cette forme, une découverte nouvelle viendra peut-être demain combler cette lacune, comme cela a eu lieu tant de fois dans des cas analogues.

Une autre particularité du conte tibétain, — une vraie particularité, cette fois, — c'est que le chat ne se tient pas devant son

maître dans l'attitude d'une statue porte-flambeau ; il est en action, il marche, il apporte une lumière. Ce détail spécial ne résulte pas, croyons-nous, d'un arrangement du thème qui se serait fait au Tibet ; il vient très probablement de l'Inde avec son encadrement. Il ne faut pas perdre de vue que plus on avance, — à pas trop lents, malheureusement, mais encore avance-t-on, — dans la connaissance des contes de l'Inde, plus on peut se convaincre que « ce n'est pas une forme unique de chaque thème, de chaque type de contes, qui serait venue en Europe [ou ailleurs] pour y donner naissance à diverses variantes ». « Bien que jusqu'à présent on ait à peine puisé dans les richesses de la tradition orale de l'Inde, ce qu'on en a tiré suffit pour faire penser que plus tard il sera possible de mettre en regard de chacune, pour ainsi dire, des variantes d'un conte européen [ou, en général d'un conte asiatico-européen] une variante indienne correspondante. » Nous écrivions cela en 1886, dans l'*Introduction* de nos *Contes populaires de Lorraine* (tome I, p. xx), et, en 1903, Gaston Paris, dans la *Romania*, nous faisait l'honneur de rappeler, à propos d'un cas particulier, cette thèse que nous reproduisons aujourd'hui avec une conviction encore fortifiée par tant de nouvelles recherches (1).

Parmi les contes juxtaposés, dans le récit tibétain, au conte du *Chal*, il en est un qui peut, ce nous semble, fournir un argument à notre thèse, en tant que nous l'appliquons à notre conte particulier. C'est celui-ci :

Un jour que le jeune niais est hors de chez lui, dans la campagne, un serviteur du roi, venant à passer, lui demande de l'aider à porter au palais une jarre d'huile : il lui donnera une poule en récompense. Le bon garçon accepte et, tout en marchant, il se met à rêver aux œufs de la poule, aux poulets, à la vache, — tout le rêve de Perrette, — et finalement, à la maison qu'il achètera et où il aura femme et enfant. Si l'enfant est sage, cela ira bien ; mais s'il est méchant... Et le jeune homme frappe du pied violemment. La jarre, qu'il a sur le dos, glisse et se brise en tombant, et toute l'huile du roi est répandue. Le jeune homme est traîné devant le roi, à qui il raconte l'histoire, et le roi rit de si bon cœur que non seulement il fait grâce au jeune homme, mais qu'il lui donne une pièce d'or.

Dans les livres indiens, *Pantchatantra*, *Hitopadesa*, qui donnent sinon le prototype, du moins une forme ancienne de *La Laitière et le Pot au lait*, le rêveur est au repos (2). Au contraire, dans la

(1) *Romania*, t. XXXI (1902), p. 140 : « ... C'est un cas où se vérifie l'opinion souvent exprimée par M. Cosquin, d'après laquelle, dans les contes européens venus de l'Inde, il n'est guère de variante qui ne se retrouve dans leur pays d'origine ».

(2) Voir le *Pantschatantra* de Theod. Benfey (Leipzig, 1859), tome II, p. 345, et tome I, § 209.

variante recueillie au Tibet, il rêve en marchant, comme Perrette ; mais, à la différence du « pot au lait » (ou du pot de bouillie de riz du brahmane du *Pantchalantra*), ce qui est répandu, ce n'est pas sa « fortune » à lui, c'est le bien d'autrui, l'huile du roi ; car, dans la variante tibétaine, le jeune homme est simplement le porteur et non le propriétaire de la précieuse jarre, et ce sur quoi il bâtit ses châteaux en l'air, ce n'est pas sur le prix de sa chose, c'est sur le salaire qu'il recevra.

Où la variante tibétaine a-t-elle pris sa forme particulière ? Est-ce au Tibet ? Pas du tout : c'est dans l'Inde même. Et la preuve, c'est que *tous les traits caractéristiques* de cette variante existent dans des contes oraux indiens.

Dans un conte du Haut-Indus (Swynnerton, *op. cit.*, n° 13, pp. 23-24), le jeune imbécile se charge, lui aussi, de porter chez le roi une jarre remplie de beurre clarifié ; puis, quand, au bout de son rêve éveillé, il donne en imagination à ses futurs enfants de petites tapes d'amitié et que, dans cette gesticulation, il jette la jarre par terre, il est, lui aussi, conduit devant le roi, qui rit et pardonne (1).

Ainsi, pour ce thème de la jarre cassée, l'Inde nous offre le rêveur en marche à côté du rêveur au repos. Au temps de Benfey et de sa célèbre introduction au Pantchatantra (1859), on ne pouvait le savoir : on le sait aujourd'hui. Ne peut-on pas penser, par analogie, que, quelque jour aussi, d'heureuses recherches folkloriques nous montreront, dans l'Inde, à côté du chat au repos, le chat en marche, entrant dans la chambre de son maître, à l'heure fixée, la petite lampe sur la tête, comme le brahmane du conte sino-indien arrivait, la lampe aussi sur la tête, dans la capitale de Magadha ?

Mais cette lampe sur la tête d'un chat qui marche, même gravement et à petits pas, ç'a été, sans doute, pour les raisonneurs une chose manquant de vraisemblance, et on lui a substitué la lanterne que le chat du conte tibétain tient dans sa gueule (2).

(1) Il serait trop long de nous arrêter sur d'autres contes indiens analogues (*Indian Fairy Tales*, de Miss M. Stokes, Londres, 1880, n° 7, pp. 31-32 ; *Simla Village Tales*, de Mrs A. E. Dracott, Londres, 1906, p. 68) et aussi sur un conte des Santals du Bengale (G. H. Bompas, *op. cit.*, n° 39) et sur un conte de l'île de Ceylan (H. Parker, *op. cit.*, n° 53). Mais nous relèverons, dans le conte indien de la collection Stokes, un enchaînement qui se retrouve dans le conte tibétain, l'enchaînement de cette histoire de la jarre avec une histoire formant préambule et dans laquelle le jeune homme s'imagine qu'il est mort et se couche dans une fosse qu'il a creusée. Cet enchaînement est, sans aucun doute, arrivé tout fait d'un pays dans l'autre.

(2) Les Tchèques de Bohême, dans leur vieille traduction du *Salomon et Mar-*

Où la substitution s'est-elle faite ? Pour le coup, nous ne prétendrons pas que ce puisse avoir été dans l'Inde. Les Hindous, nous dit M. W. Crooke, ne paraissent pas s'être jamais servis de lanternes, avant qu'il leur en soit venu d'Europe, et les lanternes toutes modernes que l'on trouve dans l'Inde actuelle, lanternes de fabrication anglaise ou allemande, éclairées au moyen de cette *paraffin oil* toute moderne, ne prouvent absolument rien, quant aux vieux usages.

Est-ce donc au Tibet que la lampe indienne s'est changée en lanterne ? Sans doute, il serait inexact de dire que les Tibétains n'ont pas de lanternes ; ils en ont, et qui ne sont pas d'importation européenne : dans une certaine fête religieuse, des « lanternes chinoises » font partie de la décoration d'un temple, et, au cours d'une des cérémonies de cette fête, de « grosses lanternes rouges » sont portées dans un cortège (1). Mais le vrai pays des lanternes, le pays qui certainement (et il doit y avoir bel âge) a introduit les lanternes au Tibet, c'est la Chine. Une des plus grandes fêtes des Chinois s'appelle la *Fête des Lanternes*. Alors, d'après les récits des anciens missionnaires, « pendant trois ou quatre nuits, toute la Chine est en feu. Les villes, les villages, les rives de la mer, les bords des chemins et des rivières sont garnis d'une multitude innombrable de lanternes de toutes les grandeurs et de toutes les formes ;... on en voit aux portes et aux fenêtres des maisons les plus pauvres (2). » — Au Tibet, les illuminations offrent un aspect tout différent ; elles se font au moyen de petites lampes posées par centaines sur le toit de chaque maison. Ce sont là des fêtes que l'on pourrait appeler fêtes non point des lanternes, mais des lampions (3).

colphe latin, ont, probablement pour pareil motif, substitué à la *candela* du texte une « lanterne », *lucernu* (Zibrt, *op. cit.*, pp. 96, 97).

(1) Nous avons sous les yeux deux descriptions d'une grande fête qui a lieu, une fois par an, dans la lamaserie de Koumboun, la plus célèbre lamaserie tibétaine (W. W. Rockhill, *The Land of the Lamas*, Londres, 1891, pp. 69 seq. ; (Mme) Susie Carson Rijnhart : *With the Tibetans in Tent and Temple*, Edimbourg, 1904, pp. 115 seq.). Nous y lisons (et une des illustrations du livre de M. Rockhill le confirme) que, dans cette fête du « dieu du beurre », de grands bas-reliefs de beurre, éclairés par une rangée de petites « lampes à beurre » (sorte de lampions dans lesquels le suif est remplacé par une autre graisse) sont exposés sous un échafaudage bien décoré, d'où pendent d'innombrables bannières, entremêlées, çà et là, d' « éclatantes *lanternes chinoises* aux parois peintes ». Les dignitaires lamas qui viennent adorer la grande image de beurre arrivent accompagnés d'une demi-douzaine de serviteurs, portant de *grosses lanternes rouges*.

(2) *Univers Pittoresque. Chine moderne*, par Pauthier et Bazin. Paris, 1853, p. 651 — Ces lanternes sont en soie, en gaze, en corne peinte, en nacre, en verre, en écailles transparentes d'huîtres, en papier fin. Elles sont éclairées par une ou plusieurs lampes ou bougies *(ibid.)*.

(3) Sir Monier William : *Buddhism*, Londres, 1889, p. 345.

Il semble donc, sans vouloir rien exagérer, que l'idée de faire porter une lanterne au chat ait dû venir plus naturellement à l'esprit chez les Chinois que chez les Tibétains. Arrivé, la lampe sur la tête, en Chine, le chat indien y serait devenu vite porteur de lanterne ; puis, de la Chine, il serait reparti, lanterne aux dents, pour le Tibet.

Cette hypothèse du conte indien passant par la Chine pour parvenir au Tibet, s'explique tout aussi bien que l'importation directe de l'Inde.

— 1re Hypothèse. Le conte indien du *Chal* aurait suivi, vers le Tibet, la route directe qu'ont suivie, vers ce même pays, tant de livres indiens de toute sorte (1).

— 2me Hypothèse. Le conte aurait fait un détour dans son voyage vers le Tibet. Il serait arrivé d'abord chez les Chinois avec tous ces contes et légendes bouddhiques qui ont été traduits du sanscrit en chinois aux IIIe, Ve, VIe siècles de notre ère et que M. Édouard Chavannes vient de faire connaître au monde savant, ainsi que nous l'avons déjà dit. Puis, légèrement modifié par le changement de la lampe en lanterne, il aurait rebroussé chemin et aurait pénétré au Tibet, comme y a pénétré certain livre bouddhique indien qui, paraît-il, d'abord traduit en chinois par des moines bouddhistes chinois, vers le milieu du Ve siècle de notre ère, et muni par eux d'un titre de leur façon, aurait plus tard, avec ce titre, vraie marque de provenance, fait son entrée chez les Tibétains (2).

§ 3. — *En Indo-Chine.*

Maintenant, à la place de la petite lampe indienne, de la lanterne chinoise, nous allons trouver dans l'Indo-Chine la *chandelle*, la

(1) Le courant déterminé par le bouddhisme à partir du VIIe siècle et surtout du VIIIe siècle de notre ère, a notamment apporté au Tibet les éléments littéraires indiens qui, traduits en tibétain, forment le *Kandjour* et le *Tandjour*, ces immenses et étranges conglomérats où toute espèce d'ouvrages de l'Inde, même purement brahmaniques, des traités philosophiques, des poèmes, se trouvent côte à côte avec les traités de dogmatique, de liturgie, d'édification bouddhiques. — Nous aurons à citer plus loin des contes indiens qui ont été traduits en tibétain dans le *Kandjour*.

(2) Voir, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society* (année 1901, pp. 447-460), le Mémoire de M. Takakusu, professeur de sanscrit à l'Université de Tokyo. L'original du livre tibétain le *Dsangloun*, aujourd'hui englobé dans le *Kandjour*, serait un livre chinois traduit du sanscrit en l'an 445 de notre ère par des moines bouddhistes chinois, qui lui ont donné le titre de *Le Sage et le Fou*. Plus tard, à une époque postérieure à l'introduction du bouddhisme au Tibet (VIIe-VIIIe siècles), cette traduction chinoise était elle-même traduite en tibétain, et son titre *Dsangloun*, qui signifie également *Le Sage et le Fou*, est comme la signature des traducteurs primitifs.

chandelle du *Salomon et Marcolphe*, mais une chandelle nullement importée d'Europe.

Un conte annamite

La longue côte annamite, que borde la Mer de Chine, appartenait, au IIe ou au IIIe siècle de notre ère, à un florissant empire, l'empire de Tjampâ, où tout était de civilisation et de religion hindoues : inscriptions en sanscrit, culte de Vishnou et surtout de Siva. A cette civilisation s'est substituée progressivement la civilisation chinoise, par suite de la conquête, lente mais tenace, du pays, et de la quasi-extermination de ses habitants, les Tjames, par les belliqueux Annamites, venus du Nord et d'abord sujets de la Chine. Le fait de cette substitution est, paraît-il, certain pour la littérature du pays actuel d'Annam (1).

Le conte oral que nous allons résumer, recueilli dans ce même Annam, conte tout indien, est-il un survivant de l'époque tout indienne de l'empire de Tjampâ ? ou bien est-il venu de l'Inde en passant par la Chine qui, redisons-le encore, a reçu de l'Inde tant de contes ? ou enfin, plus simplement, a-t-il été transmis aux Annamites par leurs voisins les Cambodgiens ou les Laotiens qui, eux, sont toujours restés sous l'influence indienne ? Nous ne sommes pas en état de nous prononcer là-dessus. Du reste, par quelque voie qu'il soit arrivé dans l'Annam, ce conte, ainsi qu'on va le voir, donne à notre thème du *Chat* un encadrement semblable, pour les lignes principales, à celui dont les contes de l'Inde, étudiés plus haut, nous ont offert plusieurs spécimens.

Ce conte annamite, qui a été recueilli par feu A. Landes (2), commence ainsi :

Un jeune homme qui, tout enfant, a vu sa famille dispersée par la guerre passe, un jour, auprès d'une fontaine dans laquelle une jeune fille vient de puiser de l'eau. Il veut lier conversation avec elle. « L'eau de cette cruche est bien belle » dit-il. — « Oui, répond la jeune fille, mais elle n'est pas pour toi. »

Le jeune homme, vexé de cette réponse, fait demander la jeune fille en mariage, et elle lui est accordée.

Ici, le thème du *Mariage par vengeance* qui, après le dialogue auprès de la fontaine, se poursuit logiquement dans le conte pendjâ-

(1) Notre savant ami, M. Antoine Cabaton, a étudié, avec sa connaissance des choses et des langues indo-chinoises, *Les Chams de l'Indo-Chine*, dans la *Revue coloniale*, de 1905.

(2) A. Landes : *Contes et légendes annamites* (Saïgon, 1886), n° 53, I.

bais de la *Fille du Forgeron* (premier conte du Haut-Indus), tourne court. Il n'est plus question du mécontentement du jeune homme, ni de ses suites. Tout ce développement est remplacé par une intercalation bizarre :

Après le mariage, un jour que les nouveaux mariés se cherchent leurs poux *(sic)*, le jeune homme voit sur la tête de sa femme une cicatrice et lui demande ce que c'est. Elle répond qu'étant enfant, un jour qu'elle jouait avec son frère (elle avait un frère alors), celui-ci lui avait jeté une pierre qui l'avait blessée à la tête. Alors, un souvenir lointain se réveille chez le jeune homme et, à sa grande horreur, il reconnaît qu'il a épousé sa sœur.

Ce thème de la *Cicatrice révélatrice*, — incomplet, ainsi que nous le montrerons plus loin et modifié par l'infiltration d'un autre thème, — a été rattaché ici à un trait du thème principal, au trait du voyage entrepris par le mari de l'héroïne : le jeune homme, n'osant dire à personne ce qui vient de se révéler à lui, équipe un bateau, sous prétexte d'aller faire le commerce, mais en réalité pour fuir une situation odieuse.

A partir de là, nous rentrons en plein dans le thème principal du conte de la *Fille du Forgeron* et des autres contes indiens de son groupe. Nous allons nous trouver en présence, non pas seulement de notre épisode du *Chat*, mais aussi d'un épisode très particulier du second conte du Haut-Indus et du conte des Oraons du Bengale.

Le jeune homme, ayant quitté le pays sur son bateau, jette l'ancre devant la maison d'un ménage d'attrapeurs. Ceux-ci l'invitent à loger chez eux et, pendant la nuit, ils envoient leur servante porter dans le bateau une tortue d'or.

Le lendemain, ils accusent le jeune homme d'avoir dérobé cette tortue. Protestations du jeune homme. Pari proposé par l'attrapeuse : « Si la tortue d'or n'est pas dans le bateau, tous mes biens seront à vous ; mais, si on l'y trouve, vous perdrez tout ce qui vous appartient. » Naturellement, le pari est gagné par l'attrapeuse, et le jeune homme, dépouillé de tout, est forcé de travailler la terre.

Pendant trois ans, la femme du jeune homme l'attend. Un jour, sur le bord de la mer, elle voit une pamplemousse flotter vers elle ; elle la retire de l'eau et y trouve une lettre de son mari qui l'avertit de son malheur et lui dit qu'outre la tortue d'or, il y a chez l'attrapeuse *deux chats qui portent une chandelle sur leur tête* et un arbre desséché qui reverdit quand on le replante dans un certain endroit.

La femme équipe un bateau, emporte une troupe de rats et emmène avec elle un orfèvre. Comme précédemment son mari, elle loge chez l'attrapeuse, qui fait aussi porter la tortue d'or dans le bateau ; mais, le lendemain, l'attrapeuse a beau chercher la tortue : l'orfèvre l'a fondue et mise en lingot.

L'attrapeuse parie alors qu'elle fera reverdir un arbre desséché ; mais l'arbre ne reverdit pas, la maîtresse du bateau ayant fait enlever la terre qui

opérait ce prodige. Elle-même, ensuite, replante l'arbre à l'endroit où elle a fait transporter cette terre, et l'arbre reverdit.

Enfin, l'attrapeuse propose de jouer aux cartes toute la nuit, *et parie que ses deux chats éclaireront le jeu avec une chandelle sur leur tête.* La maîtresse du bateau accepte. Elle lâche des rats qu'elle a cachés dans ses larges manches ; les chats courent après les rats, et l'attrapeuse doit s'avouer vaincue.

Le conte se termine sans que le narrateur se rappelle le moins du monde son histoire de la *Cicatrice révélatrice*, qui reste à l'état de véritable hors-d'œuvre.

On aura remarqué que, dans ce conte annamite, la chose importante est uniquement de savoir si le chat (ici les deux chats) laissera ou non tomber la chandelle : le gain ou la perte de la partie de cartes sont relégués à l'arrière-plan. Au pays d'origine, — que le conte annamite vient à son tour nous désigner comme ayant été l'Inde, — cette forme du thème doit, ce nous semble, avoir précédé, dans la formation du conte (ou, si l'on veut, dans la série de ses transformations et déformations), la forme plus compliquée de la *lumière magique* qui joue un si grand rôle dans la partie d'échecs de la légende pendjâbaise du *Râdjâ Rasâlou* ou du conte pendjâbais aussi, de la *Fille du Forgeron.*

On se souvient que c'est la forme la plus simple qui a été portée dans l'Europe du moyen-âge et y a été fixée par écrit.

Quant à l'arbre desséché, qui reverdit lorsqu'on le replante dans une certaine terre, c'est là un trait qui relie encore davantage le conte annamite au groupe de contes indiens indiqués ci-dessus, et particulièrement au second conte du Haut-Indus. Seulement, dans ce conte du Haut-Indus, les rôles sont *retournés :* le pari n'est pas proposé par une « attrapeuse » au jeune homme d'abord, puis à sa femme ; ce sont ces derniers qui, l'un après l'autre, parient, sur la place du marché d'une certaine ville, de faire surgir instantanément un manguier chargé de fruits, rien qu'en jetant par terre un noyau de mangue (ainsi que la chose s'est réalisée sous leurs yeux dans un certain jardin merveilleux). Le jeune homme perd le pari, mais la jeune femme le gagne, parce qu'elle a eu la précaution d'emporter du jardin, non seulement une mangue, mais *de la terre de ce même jardin ;* ce qui est tout à fait le conte annamite.

Il nous semble que la version indienne qui est parvenue dans l'Annam, représente mieux le thème primitif que celle qui a été recueillie

dans l'Inde même, en attendant que l'on mette la main sur la bonne version (1).

Un mot sur cette « chandelle » inconnue dans l'Inde et qu'on se représente bien plus difficilement sur la tête du chat que la petite lampe indienne.

Est-ce dans l'Annam que s'est opérée cette substitution d'un luminaire à l'autre ? Renseignements pris, partout en Indo-Chine, on emploie des chandelles ou plutôt des bougies ; mais il en est de même en Chine (2). La substitution peut donc avoir eu lieu tout aussi bien dans un pays que dans l'autre, et il n'y a moyen d'en tirer aucune indication quant à la question posée plus haut : Par quelle voie le conte est-il arrivé de l'Inde chez les Annamites ?

Excursus II (3)

LE THÈME DE LA « CICATRICE RÉVÉLATRICE » DANS L'ANNAM ET AILLEURS

LE THÈME DE L' « ÉPOUSE PRÉDESTINÉE »

On a vu à quel point, dans le conte annamite, le thème de la *Cicatrice révélatrice* est un hors-d'œuvre hétéroclite ; mais ce hors-d'œuvre lui-même —

(1) Comme il faut nous borner, nous ne ferons que mentionner ici le conte qui a été importé, du pays hindou dans lequel ils sont enclavés, chez les Oraons à demi sauvages du Bengale (Ferd. Hahn, *loc. cit.*) ; dans ce conte, cet épisode est devenu absurde.

(2) D'après ce que nous dit M. W. Crooke, les chandelles ou bougies ne sont pas en usage chez les Hindous. — Quant à l'Indo-Chine et en particulier l'Annam, M. A. Cabaton a bien voulu nous fournir les intéressants renseignements que voici : On emploie, dans tous ces pays, une sorte de chandelle, faite de cire d'abeille ou de cire végétale, substance qui exsude des feuilles et surtout du tronc de certains arbres. En Annam, avec la cire du *cây cây*, « arbre cây » (*Buchaniana fastigiata.* Euphorbiacées), on façonne des chandelles ou bougies dites *den cây*, d'un usage courant. Les Cambodgiens font aussi des bougies de cire, et les Tjames (les restes du grand peuple d'autrefois) ont des bougies de cire animale ou végétale assez molles pour être fixées par simple pression sur le bord des plateaux d'offrandes aux divinités. — En ce qui concerne la Chine, le volume de l'*Univers Pittoresque*, déjà cité, contient tout un traité sur les « arbres à cire », tiré des auteurs chinois par Stanislas Julien. Voici un de ces extraits : « Avant les dynasties des Thang et des Song (du VIIe au VIIIe siècle de notre ère), la cire blanche dont on se servait pour faire des bougies était produite par les abeilles. La cire blanche [dite « cire d'arbre »], produite par les insectes appelés *latchong* ou « insectes à cire », n'a commencé à être connue que depuis la dynastie des Youên ou empereurs mongols, c'est-à-dire au milieu du XIIIe siècle. Maintenant, elle est devenue d'un usage général. »

(3) Nous rappelons que l'*Excursus I* traite de l'origine et de la date du *Salomon et Marcolphe.*

le fait est à noter, — n'est nullement de l'invention des Annamites ; il est, comme l'ensemble du conte, un produit d'*importation*.

Avant d'aller plus loin, disons que ce thème de la *Cicatrice*, présenté de la même façon que dans le conte qui vient d'être résumé, paraît être assez répandu dans l'Annam. Nous l'y rencontrons, non plus intercalé dans un autre récit, mais à l'état isolé, dans un second conte et dans une légende localisée.

Dans le conte (1), le jeune homme, quand il a découvert l'affreuse réalité, quitte le pays en bateau, sous prétexte d'aller faire le commerce, et « il ne revint jamais plus ». Ici l'histoire a son dénouement, et un dénouement logique. — La légende est rattachée à un certain rocher, dit le rocher de *la Femme qui attend son mari*, près de Lang-So'n : à la fin, la femme, ne voyant pas revenir son mari, meurt de chagrin à l'endroit où elle va chaque jour interroger l'horizon, et son corps devient un rocher (2).

Mais ce thème tragique n'est pas le thème pur : il y a là une combinaison. De plus, un des éléments constitutifs du thème pur, l'inflexibilité des arrêts du Destin, a disparu.

Le meilleur commentaire de notre observation, ce sera la légende chinoise suivante, dans laquelle figure un personnage mystérieux, une sorte de génie dont le rôle est tout à fait spécial et qui, paraît-il, a passé de la mythologie chinoise dans la mythologie annamite (3) :

Sous la dynastie des Thang (618-907 de notre ère), un fonctionnaire, nommé Vi Cô, envoyé pour rétablir l'ordre dans la ville de To'ng Thành, rencontre pendant la nuit un vieillard occupé à écrire dans les livres, au clair de la lune. Il le questionne et apprend que ces livres sont les registres dans lesquels sont inscrits les mariages futurs. « Les liens rouges que j'ai là dans mon sac, ajoute le vieillard, sont destinés à lier ensemble les pieds des futurs maris et de leurs femmes, et rien ne peut les délier. » Vi Cô lui demande alors où est celle qu'il doit épouser. « Ta future femme est la fille de telle pauvre marchande de légumes. » Vi Cô, le lendemain, voit sur les bras de cette marchande une petite fille fort laide. Il ordonne à un de ses hommes de tuer l'enfant ; mais l'homme ne lui fait qu'une blessure au-dessus des sourcils.

Quatorze ans après, Vi Cô épouse une belle jeune fille, la fille adoptive d'un intendant. Ayant remarqué qu'elle porte constamment entre les sourcils certain ornement rattaché à sa coiffure, il l'interroge et apprend que cet ornement cache la cicatrice d'une blessure du temps de sa petite enfance. Et Vi Cô reconnaît que sa femme est l'enfant qu'il avait voulu faire tuer.

(1) A. Landes, *op. cit.*, n° 47, II.

(2) G. Dumoutier : *Etudes d'ethnographie religieuse annamite*, dans les *Actes du onzième Congrès international des Orientalistes* (tenu à Paris en 1897), 2e section : *Langues et Archéologie de l'Extrême-Orient* (Paris, 1898), pp. 361-362.

(3) Cette légende chinoise a été traduite par M. Abel Des Michels dans une note de son ouvrage *Les Poèmes de l'Annam : Kin vân kien tân truyen* (I, pp. 118-119). Elle est tirée du *Yeou hio kou che siun yuan*, dont l'auteur, *Kieou siun*, a vécu de 1420 à 1495. C'est le savant le mieux informé en tout ce qui concerne la Chine, M. Édouard Chavannes, qui a bien voulu nous donner ces renseignements sur le titre et l'âge du livre chinois.

Une autre version, presque identique, de cette légende place la première scène du petit drame dans la ville de Soung-tching (1).

Ce qui est intéressant à constater, c'est que non seulement l'idée-mère de cette légende chinoise, mais ses traits les plus caractéristiques, se retrouvent dans un conte arménien et dans un conte épique russe.

Dans le conte arménien (2), un prince rencontre *un vieillard qui écrit dans un livre* « les péchés des hommes et en même temps leur sort », et ce vieillard, à la demande du prince, compulse son livre, où il lit que le prince épousera la fille d'un vacher, laquelle est depuis sept ans sur son lit, enflée et couverte d'ulcères. — Dans le conte épique russe (3), ce n'est pas un vieillard que rencontre le héros Sviatogor ; c'est un forgeron ; mais ce forgeron joue, plus exactement que le vieillard du conte arménien, le rôle du vieillard de la légende chinoise : en battant sur l'enclume deux cheveux fins (qui remplacent ici les « liens rouges » de la légende chinoise), il forge non pas le « sort » des hommes en général, mais, comme dans la légende chinoise, « *le sort des époux prédestinés l'un à l'autre* » : la future femme de Sviatogor gît depuis trente ans dans la pourriture.

Détail particulier, que ne présente pas la légende chinoise : dans le conte arménien et dans le conte russe, le coup de poignard ou d'épée, donné par le prince ou par Sviatogor, guérit instantanément la malade. Dans le conte arménien, il la désenfle, et elle devient merveilleusement belle, « une vraie *houri-pari* » (une houri, une fée) (4) ; dans le conte russe, il fend une croûte « semblable à de l'écorce de sapin », et la jeune fille en sort resplendissante de beauté.

A côté de ce trait spécial de la *Blessure salutaire*, figure naturellement, dans les deux contes, le trait général de la *Cicatrice révélatrice*.

Évidemment la légende chinoise, d'une part, le conte arménien et le conte russe, d'autre part, variantes d'un même thème et variantes très voisines, dérivent d'une même source. Pour découvrir cette source, il faut, croyons-nous, remonter deux de ces courants qui, de l'Inde, ont charrié tant de contes, tant de variantes de contes, à travers l'Ancien Continent : d'abord le courant qui, avec le bouddhisme, s'est dirigé vers la Chine, et puis celui

(1) Cette seconde version a été publiée, sans indication de source, dans le *Chinese Reader's Manual* de W. F. Mayers (Shanghaï, 1874), p. 838. — M. De Groot, professeur de chinois à l'Université de Leyde, l'a reproduite dans un ouvrage qui a été traduit du hollandais en français par M. C.-G. Chavannes, cousin de l'illustre sinologue, sous le titre de *Les Fêtes annuellement célébrées à Emoui. Etude concernant la religion populaire des Chinois* (*Annales du Musée Guimet*, t. XI et XII, 1886, p. 476) — A la p. 135, il est dit, mais sans preuve à l'appui, que la légende chinoise aurait été mise par écrit pour la première fois sous la dynastie des Thang (618-907 de notre ère), cette dynastie sous laquelle la version rédigée au xve siècle, que nous avons donnée, place son Vi Cô (orthographié ici Weï-kou).

(2) *Contes et légendes du Caucase*, traduits par J. Mourier (Paris, 1888), p. 100 seq.

(3) Ce conte a été résumé par feu Alexandre Vesselofsky dans la *Romania*, (VI, 1877, p. 181, note 2).

(4) On s'étonnera moins de cette expression toute musulmane de *houri* dans un récit recueilli en pays chrétien, si l'on sait combien peu les Arméniens ont *démarqué* les contes qu'ils ont reçus des Persans ou des Turcs : ainsi, dans un conte du très intéressant recueil de M. Frédéric Macler (*Contes arméniens*, Paris, 1905, n° 7), ils ont conservé, sans rien y changer, la polygamie du récit primitif.

qui, passant par la Perse, a, par diverses ramifications, atteint les pays occidentaux et aussi la région du Caucase.

A côté de ces deux variantes d'un même thème indien, que nous rencontrons l'une et l'autre hors du pays d'origine, nous en trouvons une troisième dans l'Inde même, dans le Haut-Bengale, à Dinadjpoûr (1).

Un râdjâ veut marier son fils : il convoque un grand nombre de doctes *pandits* et les prie de consulter les livres sacrés. Ils le font et ne veulent d'abord rien dire. Pressés par le râdjâ, ils répondent que la destinée du prince est d'épouser une femme de race inférieure, une femme *pali* (2), qui habite à tel endroit, dans la ville de Dourbachal. — Pour faire mentir la prédiction, le prince monte aussitôt à cheval, se rend à la maison indiquée et, d'un coup de couteau, ouvre le ventre de la jeune fille. Celle-ci guérit et, dans une certaine circonstance, l'éléphant royal la saisit avec sa trompe, la met sur son dos et la porte au palais, où le prince s'éprend d'elle et l'épouse sans la reconnaître. Quelque temps après, la mère du prince a l'occasion de voir la cicatrice et questionne sa bru. Et le prince confesse que l'on ne peut empêcher les décrets divins d'avoir leur effet.

De l'Orient encore, ce conte est venu chez les Grecs modernes, avec tant d'autres contes dont souvent la couleur musulmane non effacée marque bien quels en ont été les importateurs. Ici (3), le seul élément grec, c'est le nom de Μοῖραι, donné aux trois femmes mystérieuses dont la troisième prédit qu'une petite fille qui vient de naître épousera un étranger, un marchand, hôte accidentel de la maison. Furieux à l'idée que lui, homme de trente ans, deviendra le mari de ce petit être, il prend l'enfant et la jette par la fenêtre : elle tombe sur un pieu aigu et s'y empale. Longtemps après, l'étranger se marie et, à la cicatrice de sa femme, il reconnaît que ce que les Μοῖραι ont une fois décidé, elles n'y changent jamais rien.

Enfin, le conte a traversé les mers et il a abordé en Islande : là, c'est une sorcière qui fait la prédiction (4).

Ce thème du *Mariage écrit dans le ciel* (pour prendre l'expression bien connue) a subi, dans certains contes, une modification tragique, qui nous ramène au conte annamite : la prédiction, c'est qu'un fils épousera sa mère, ou un frère sa sœur. Ici encore, le thème modifié se combine avec le thème de la *Cicatrice révélatrice*. Ainsi, dans un conte finnois, deux Sages prédisent, à la naissance d'un certain petit garçon, qu'il tuera son père et épousera sa mère. Le père veut faire périr immédiatement l'enfant, mais la mère le supplie tant qu'il se borne à l'attacher sur une planche, qui est jetée dans la mer ; mais l'enfant avait déjà reçu un petit coup de couteau à la poitrine,

(1) *Indian Antiquary*, III (1874), pp. 10 seq.

(2) Ne pas confondre la race *pāli*, du Bengale, avec la langue *pāli*, la langue sacrée des Bouddhistes du Sud.

(3) Bernhardt Schmid, *Griechische Mærchen, Sagen und Volkslieder* (Leipzig, 1877) n° 2.

(4) Adeline Rittershaus, *Die neuislændischen Volksmærchen* (Halle, 1902), n° LX, 2.

et il en garde une cicatrice, qui plus tard fera connaître à la mère la réalisation de la prédiction (1).

C'est là, comme on voit, l'histoire d'Œdipe, mais allant plus droit au dénouement que la version relatée par les mythographes grecs et mise en œuvre par Sophocle. Lui aussi, Œdipe, porte sa cicatrice, ou plutôt ses cicatrices : il a eu les pieds troués, et, si le récit ou le drame ne divergeait pas vers un subalterne qui, à ces cicatrices, reconnaît dans Œdipe le fils de Laïus, c'est Jocaste, c'est la malheureuse mère qui devrait remarquer ces cicatrices et en tirer les terribles conclusions.

Un vieux poète du moyen âge, l'auteur du *Roman de Thèbes* (XIIe siècle) (2), l'a compris d'instinct. Un jour, dit-il,

Que se baignoit Œdipodès,
Et la roïne le servoit,
Qui molt volentiers le faisoit,
Garda les pieds qu'il ot fendus...

Elle interroge Œdipe, qui lui parle d'abord de *clous* (de furoncles) qu'il aurait eus vers l'âge de deux ans, et finit par raconter ce qu'il sait de ces cicatrices. Jocaste soupçonne son malheur ; elle fait venir ses vieux serviteurs et les adjure de dire la vérité. Alors, tout se révèle (3).

Ainsi l'antique légende grecque présente, en réalité, une forme du thème moins primitive que le conte finnois actuel. Nouveau fait à l'appui d'une observation sur laquelle nous avons maintes fois insisté et qu'un mythologue allemand, feu L. Laistner, a très exactement formulée à propos de ce même Œdipe (4) : « Ce qui, au point de vue de l'histoire de la littérature *(litterar-* « *geschichtlich)* est le plus ancien, peut fort bien, au point de vue de l'his- « toire des mythes *(mythengeschichtlich)* être plus jeune que les récits re- « cueillis aujourd'hui de la bouche du peuple (5) ».

(1) M. Léopold Constans a donné, d'après une traduction allemande, dans son livre *La Légende d'Œdipe* (Paris, 1881, pp. 106 seq.), ce conte finnois, qui a été publié en 1854 et sur lequel on trouvera tous les renseignements bibliographiques dans le t. I des *Kleinere Schriften* de Reinhold Koehler (Berlin, 1900), p. 198. — Le conte finnois a, pour l'ensemble, beaucoup de rapport avec la *Légende de Judas*, dont nous avons eu l'occasion de parler dans un précédent travail (*Le Lait de la mère et le Coffre flottant*, dans la *Revue des Questions historiques*, avril 1908, pp. 389 seq. — pp. 231 seq. du présent volume).

(2) Dans son Manuel cité plus haut, Gaston Paris place dans le « deuxième tiers » du XIIe siècle, vers 1150, la composition du *Roman de Thèbes* (§ 47 et p. 247).

(3) L. Constans, *op. cit.*, p. 108, 156.

(4) Ludwig Laistner. *Das Rætsel der Sphinx. Grundzüge einer Mythengeschichte* (1889), II, p. 378. Cité dans le *Lexikon der griechischen und rœmischen Mythologie*, de W. H. Roscher, v° *Oidipus*.

(5) Un conte grec moderne, qui a été recueilli dans l'île de Chypre et que feu M. Émile Legrand a traduit dans son *Recueil de contes populaires grecs* (Paris, 1885, p. 107 et p. XIV), enchérit encore sur ce que l'histoire d'Œdipe a déjà d'odieux. Dans ce conte, où la prédiction faite, par un fantôme, se rapporte non pas à un homme, mais à une jeune fille, celle-ci « épousera son père, de son père elle aura un enfant, et ensuite elle prendra son enfant pour mari ». Quand la jeune fille connaît cette prédiction, elle fait tuer son père ; mais, à l'endroit où il a été enterré, pousse un pommier avec de belles pommes : après avoir mangé une de ces pommes, dont elle ignore l'origine, la jeune fille devient enceinte. Quand elle apprend d'où viennent

Retournons un instant en Annam, et constatons, pour finir, que, dans le conte et les légendes du pays qui ont donné lieu à cet *excursus*, la suppression de tout élément fatidique a réduit à l'état de simple, on peut dire de déplaisante anecdote, un thème qui a sa grandeur et son horreur tragiques.

SECOND ARTICLE

Seconde section de la seconde partie. § 4. Aux pays barbaresques. — N° 1. Un conte arabe de Tunis. — Le conte *du Chat et de la Chandelle* et son encadrement indien (la jeune femme allant délivrer son mari), combinés avec le thème, également indien, de *l'Honnête femme et les galants*. — *Excursus III*. Le thème de *l'Honnête femme et les galants*. — Les deux branches de ce thème et leur étroite connexité. — Première branche. Son existence dans l'Inde au IIe ou IIIe siècle *avant notre ère*. — Un bas-relief bouddhique. — *Djátakas* du Nord et du Sud. — Conte de la *Brihatkathâ*, versifié au XIe siècle de notre ère. — Le même conte indien acclimaté dans la littérature arabe entre le IXe et le Xe siècle. — Contes orientaux, littéraires et oraux. — Le fabliau de *Constant du Hamel* (XIIIe siècle). — Seconde branche (celle du conte tunisien). — Supplément aux études de Gaston Paris, de Reinhold Koehler et de W. A. Clouston sur un épisode du roman de *Perceforest* (XIVe siècle) et sur un petit poème anglais du XVe siècle.

N° 2. Un conte des Berbères de Tamazratt (Tunisie du Sud). — Ses liens de parenté avec le roman hindoustani étudié plus haut.

N° 3. Un conte arabe inédit d'Algérie (Blida).

§ 5. En Palestine.

§ 6. Au sud du Caucase et dans l'Asie centrale.

Troisième partie. Dans l'Europe d'aujourd'hui. — Un conte des Roumains de Transylvanie. — Le thème du Chat se présentant dans ce conte avec la même combinaison d'encadrements que dans le conte tunisien. — Notre thèse des grands courants historiques, véhicules des contes indiens.

Une réflexion finale. Le conte *du Chat et de la Chandelle* a-t-il communauté d'origine avec certaine historiette de singes, racontée par Lucien et par saint Grégoire de Nysse ? — Ce qu'il faut uniquement considérer dans l'étude comparative des contes.

Appendice (annoncé dans l'*Excursus I*). — L'entourage indien du thème du *Chat et de la Chandelle* dans le *Salomon et Marcophe*.

Addenda a différents points de l'excursus I. — Les manuscrits du *Salomon et Marcolphe* à la Bibliothèque Royale de Munich. — Confirmation de diverses conjectures.

§ 4. — *Aux pays barbaresques.*

De l'Extrême-Orient, nous allons passer à l'Occident, à l'Extrême-Occident, ou peu s'en faut, et retrouver notre historiette du *Chat et de la Chandelle* en Tunisie dans un conte arabe, de Tunis même, et dans un conte berbère ; en Algérie, dans un conte arabe inédit de Blida.

les pommes, elle se dit qu'elle tuera l'enfant qui naîtra ; elle lui donne, en effet, des coups de couteau dans la poitrine et le met dans un coffre qu'elle jette à la mer. L'enfant ne meurt pas et il est recueilli par un capitaine de vaisseau. Plus tard, sa mère, devenue sa femme, le reconnaîtra à ses cicatrices.

N° 1. Conte arabe de Tunis

A Tunis, le récit qui, dans tout un groupe de contes de l'Inde, et aussi dans le conte tibétain et dans le conte annamite, encadrait l'épisode du *Chat* (la jeune femme délivrant son mari) se présente encadré lui-même, ou, si l'on veut, il est combiné avec un autre thème, que Gaston Paris a étudié autrefois, du moins en partie, dans cette Revue, ainsi que nous l'avons dit au début de ce travail, et que l'on peut appeler le thème de *l'Honnête femme et les galants*. Ce second encadrement n'est pas moins indien que le premier et nous aurons à le montrer, au risque de paraître abuser des *excursus*, car c'est un fait qui n'est pas sans importance que, dans le conte tunisien, le thème du *Chat et de la Chandelle* soit tout entouré d'éléments indiens.

Disons dès maintenant que ce même *entourage*, ce *double entourage* indien de notre petit thème, nous le rencontrerons plus tard, loin de la Tunisie, dans un conte roumain de Transylvanie ; constatation qui, jointe à la connaissance des grands courants historiques, véhicules des contes de l'Inde, nous permettra, croyons-nous, de formuler une conclusion motivée relativement à l'origine indienne non pas seulement des *éléments* du conte tunisien et du conte roumain, mais aussi de la *combinaison même de ces éléments*.

Voici maintenant le résumé du conte arabe de Tunis (1). Les italiques rendront plus facile la distinction des thèmes :

Un jeune marchand de Tunis, voulant aller à Stamboul, vendre des objets de son commerce, demande à sa cousine (sa fiancée) de l'accompagner. « Non, dit-elle, mais emporte avec toi mes robes les plus belles et il te semblera que je suis devant tes yeux. »

A son arrivée à Stamboul, le jeune homme accepte l'hospitalité que lui offre un soi-disant grand marchand. Le soir, quand ils s'asseyent pour manger, un chat entre dans la chambre. « Vois-tu ce chat ? dit le maître de la maison ; il peut tenir toute une nuit une bougie allumée (2) *et nous éclairer ainsi. » Le jeune homme dit : « Je ne le crois pas. » — « Parions, dit l'autre : si je gagne, tu me donneras toutes tes marchandises ; si je perds, tu auras ma maison et tout ce qui m'appartient. » — « Soit », dit le jeune homme. On met une bougie allumée entre les pattes du chat, et les deux parieurs jouent aux cartes. Le matin vient : le chat n'a pas lâché la bougie ; et le Tunisien est ruiné. Il se met au service d'un marchand de beignets.*

(1) Alice Fermé, *Contes recueillis à Tunis*, n° VI (*Revue des Traditions populaires*, mai 1893, p. 276 seq).

(2) On se rappelle que les *bougies* tirent leur nom de la ville algérienne de Bougie, appartenant jadis, comme Tunis, aux États barbaresques.

Un jour, pris du désir de revoir les vêtements de sa cousine, le jeune homme retourne chez le marchand qui l'a dépouillé de tout, et le prie de lui donner pour un instant la clef du coffre. En contemplant les vêtements, il se met à pleurer, à la grande surprise du marchand. Quand il est parti, le marchand ouvre le coffre à son tour, voit les splendides robes et a l'idée d'aller les offrir au sultan.

Le sultan, émerveillé, fait venir le Tunisien et lui demande à qui sont ces robes. « A ma cousine. — Où est-elle ? — A Tunis. — Où se trouve sa maison ? — A tel endroit. »

Après cet interrogatoire, le jeune homme est mené en prison. Sur quoi, le sultan frète un bateau et envoie à Tunis sept hommes, chargés de lui amener la jeune fille.

Arrivés à Tunis, les sept émissaires vont frapper à la porte de la jeune fille, et le plus âgé lui dit qu'il lui apporte les salutations de son cousin, qui la fait demander. « Nous devons, ajoute-t-il, t'amener à Stamboul. » La jeune fille répond : « Laissez-moi quatre jours pour faire mes préparatifs. » Et ils se retirent.

Aussitôt, la jeune fille fait creuser par des puisatiers un grand trou à l'intérieur de sa maison, tout contre la porte d'entrée, et fait mettre à ce trou un couvercle, basculant facilement ; puis elle recouvre le tout d'un tapis.

Au bout des quatre jours, les sept hommes reviennent ; la jeune fille les invite à entrer, et, quand ils s'avancent dans la maison, ils tombent tous dans le trou. Alors la jeune fille les interroge, les menaçant de les laisser mourir de faim s'ils ne répondent pas, et elle apprend ainsi tout ce qui est arrivé à son cousin.

Sans plus tarder, *elle se déguise en homme, cache deux souris dans sa veste et s'embarque pour Stamboul, ou elle reçoit l'hospitalité dans la même maison que son cousin. Même pari ; mais, vers minuit, la jeune fille lâche les deux souris ; le chat se jette sur elles, et la bougie tombe. Ainsi se trouve regagné, et bien au delà, tout ce que le cousin avait perdu.*

La jeune fille, toujours déguisée, étant sortie dans la ville, le sultan remarque le « beau jeune homme » et le prend pour secrétaire. Au bout d'un an, le secrétaire obtient un congé pour aller visiter sa famille à Tunis, et le sultan lui offre beaucoup d'argent pour son voyage. Le secrétaire remercie, mais demande une chose : la grâce de tous les prisonniers. « Oui, dit le sultan, de tous, excepté d'un jeune homme de Tunis, qui ne sortira de prison que quand sa cousine aura consenti à venir à Stamboul. — Donne-le moi, dit le secrétaire ; je l'emmènerai et, quand nous serons en pleine mer, je le jetterai à l'eau ». Le sultan accorde la demande.

Pendant la traversée, *la jeune fille se fait reconnaître de son cousin.* A Tunis, les sept hommes sont tirés du trou, et la jeune fille les renvoie à Stamboul, en les chargeant de remettre au sultan une lettre dans laquelle elle se moque de lui en lui racontant toute l'histoire.

Quand le sultan lit cette lettre, il tombe mort de saisissement.

Peut-être ne sera-t-il pas inutile de résumer ici un second conte arabe de Tunis, présentant, lui aussi, le thème de *l'Honnête femme et les galants*, combiné avec le thème de la *Femme qui va délivrer son mari*, mais sans aucune infiltration du thème *du Chat et de la Chan-*

delle (1). Là, il y a également un cousin et une cousine, mais mariés et non pas seulement fiancés : le mari, qui aime beaucoup sa femme, a fait peindre le portrait de celle-ci sur une tabatière *(sic)* qu'il porte toujours sur lui (ce détail du portrait est beaucoup meilleur que celui des « belles robes »). Là aussi, le jeune marchand se rend, pour son commerce, dans une autre ville, et il y a aussitôt des désagréments, mais tout autres que ceux du premier conte : il est arrêté par les veilleurs de nuit pour contravention à une ordonnance de police qu'il ne connaissait pas, jugé comme voleur et mis en prison. Pendant qu'on l'emmène, la tabatière tombe de sa poche et elle est ramassée par le juge, qui va la porter au roi. Celui-ci ordonne à son vizir de lui amener l'original du portrait. Puis viennent l'interrogatoire du jeune homme au sujet de son pays et de sa maison, et le départ du vizir qui se donne pour marchand.

Arrivé à destination, le vizir ouvre boutique et fait ainsi connaissance avec une vieille, qui se charge de lui procurer une entrevue avec la jeune femme. Celle-ci, qui a son plan, fait dire par la vieille au prétendu marchand de venir deux heures après le coucher du soleil. En attendant, elle donne ses instructions à sa servante : quand le vizir sera là depuis quelques minutes, la servante devra se glisser hors de la maison et frapper violemment à la porte de la rue.

Lorsque la servante exécute cet ordre, la jeune femme feint une grande terreur : « C'est le frère de mon mari, un brutal, un assassin, chargé de me surveiller. Où te cacherai-je ? » Alors, avec l'aide de sa servante, elle descend le vizir dans une sorte de cave, d'où elle le tirera, dit-elle, aussitôt après le départ du beau-frère. Mais elle l'y laisse bel et bien, et lui fait carder de la laine : s'il ne carde guère, il n'aura guère à manger.

Ne voyant pas revenir son vizir, le sultan donne la même mission au second vizir, à qui même aventure arrive. Enfin, il part lui-même et va rejoindre ses deux vizirs dans la cave.

Quand la servante vient apporter aux prisonniers leur pitance, le sultan la prie d'appeler sa maîtresse. Il dit à celle-ci qui il est, et lui parle du portrait sur la tabatière, lequel est cause de tout. La jeune femme se fait remettre la tabatière et interroge le sultan, qui lui raconte, au sujet de son mari, tout ce qui s'est passé.

Alors, la jeune femme se fait donner un écrit, signé et scellé par le sultan et ses deux vizirs, écrit qui confère à son porteur le gouvernement, jusqu'au retour du sultan. Et elle part, habillée en homme, laissant le sultan et ses vizirs dans la cave, mais avec dispense de carder la laine, et non sans qu'elle ait ordonné à la servante de les bien nourrir.

Arrivée dans la ville du sultan, la jeune femme déguisée se fait présenter tous les prisonniers, qu'elle fait mettre en liberté, à l'exception d'un seul, son mari. Mais, pendant la nuit, elle ordonne de le lui amener, et, sans se faire

(1) Hans Stumme, *Tunisische Mærchen und Gedichte* (Leipzig, 1893), t. II (traduction), n° 5, p. 80 seq.

connaître, elle le renvoie sur un vaisseau du sultan dans son pays avec toutes ses marchandises. Elle-même est montée subrepticement sur le même vaisseau, et, quand on est pour débarquer, elle se fait conduire à terre la première et retourne dans sa maison, où elle reprend ses vêtements de femme.

Son mari étant rentré à la maison, elle lui demande où est la tabatière, et, après qu'il a raconté toute l'histoire, elle lui met sous les yeux cette tabatière, en lui racontant à son tour ses aventures. Le mari fait grâce au sultan et aux vizirs, qui retournent dans leur pays, après avoir comblé la jeune femme de présents.

Ces deux contes tunisiens viennent se ranger, pour le cadre général (le sultan et ses émissaires bafoués par une honnête femme), auprès de ceux que Gaston Paris a passés en revue. Même famille et, de plus, même branche ; car la famille à laquelle ces deux contes appartiennent a deux branches que, pour avoir une exacte idée de la question, il convient d'examiner ici, l'une et l'autre.

On verra, du reste, que parfois tel *sous-thème* d'une de ces deux branches est venu se greffer sur l'autre.

Les contes de cette famille qui ont été le plus anciennement fixés par écrit, appartiennent à ce que nous appellerons la *première branche*. Sur deux points, notamment, cette première branche diffère de la seconde (celle des deux contes tunisiens). L'allure générale du récit y est plus simple : ce n'est pas la vue d'un objet provenant de l'héroïne (par exemple, le portrait ou les robes des contes tunisiens) qui met tout en branle ; c'est la vue de l'héroïne elle-même. De plus, tandis que l'honnête femme de la seconde branche enferme les galants dans une cave ou dans quelque autre cachot, celle de la première branche a l'adresse de les faire entrer dans des coffres fermant à clef, qu'elle fait ensuite porter à l'audience du roi ou mettre en vente.

Ces remarques préliminaires peuvent donner une légère idée de ce qui existe de ressemblances et de différences entre les deux branches, et de la nécessité scientifique de ne pas étudier l'une sans l'autre (1).

(1) C'est (précisons ce que, plus haut, nous n'avons fait qu'indiquer) la seconde branche, — la nôtre, — que, dans la *Romania* de 1894, Gaston Paris a étudiée, après Reinhold Koehler, en laissant absolument de côté la première branche, qu'il connaissait pourtant et regardait avec raison comme « apparentée » à l'autre (*op. cit.*, p. 103, note 1, et 109, note 1). Par contre, c'est de cette première branche que M. Pietro Toldo a parlé dans la *Romania* de 1903. — Le travail de Koehler a paru, en 1867, dans le *Jahrbuch für romanische Litteratur* (reproduit dans ses *Kleinere Schriften*, II, 1900, pp. 444 seq.) — Voir aussi W. A. Clouston, *Popular Tales and Fictions* (Londres, 1887), t. II, pp. 289 seq., et *Additional Analogs to « The Wright's Chaste Wife »* (Londres, 1886).

Excursus III

LE CONTE DE L'HONNÊTE FEMME ET LES GALANTS

Première branche

Pour cette première branche, nous avons un document indien d'une antiquité respectable, une *illustration* sculpturale du conte type, remontant au IIe, peut-être au même IIIe siècle *avant notre ère*, et faisant partie d'une série de grands médaillons qui, sur un monument bouddhique de l'Inde centrale, le *stoûpa* de Bharhout, représentent autant de *djâtakas*, d'épisodes des multiples existences du Bouddha sous les diverses formes, humaines ou animales, par lesquelles il passe à travers les âges (1).

Ici, bien qu'une inscription dise formellement, comme pour les autres médaillons, que le sujet représenté est un *djâtaka*, dont elle donne le titre, le Bouddha n'est pas en scène : le personnage principal est une femme qui, debout devant un roi assis sur son trône, vient de faire ouvrir trois grands paniers de sparterie en forme de coffres dans chacun desquels apparaît une tête d'homme piteuse, tandis que deux coolies apportent un quatrième coffre, qu'elle va faire ouvrir aussi.

Le meilleur commentaire de ce bas-relief, c'est un conte, véritable *djâtaka*, que les Tibétains ont traduit du sanscrit et inséré dans cette immense compilation du *Kandjour*, dont nous avons dit un mot plus haut (2).

(1) Bharhout, petit village du petit État indigène de Nâgod, est situé à 120 milles anglais (environ 192 kilomètres) au sud-ouest d'Allahabad ; c'était jadis une ville considérable. Les médaillons ornent la haute barrière de pierre qui entoure un *stoûpa* (monument commémoratif bouddhique). Voir Alexander Cunningham, *The Stûpa of Bharhut* (Londres, 1879). — La plupart de ces médaillons sont accompagnés d'une inscription écrite dans l'un des plus vieux alphabets de l'Inde, celui dont le roi bouddhiste Açoka se servait pour ses pieux édits vers le milieu du IIIe siècle avant notre ère. D'autre part, sur un des jambages de l'une des quatre portes monumentales que relie la barrière (la porte orientale), on lit, en caractères un peu moins anciens, la mention de l'éphémère dynastie des Çoungas, laquelle succéda aux Mauryas vers l'an 180 avant J.-C. : « Sous le règne des Çoungas, par l'ordre « de Dhanabhoûti [un prince vassal], le *torana* [c'est-à-dire la porte monumentale] « a été fait, et l'ouvrage en pierre dressé ». D'où l'on peut conclure avec M. A. Foucher (*Les Représentations de « Jâtakas » sur les bas-reliefs de Barhut*, Paris, 1908, pp. 8-10), que la dernière main aurait été mise avant la fin du IIe siècle à la décoration du *stoûpa*, sans doute commencée dès le IIIe. — Le médaillon en question est le n° 3 des médaillons reproduits, planche XXV de l'ouvrage de Cunningham.

(2) Le héros de ce conte tibétano-indien, personnage donné comme extraordinaire pour sa sagacité, n'est pas identifié expressément avec le Bouddha : mais il correspond, pour le nom, *Mahausadha*, et pour le rôle qu'il joue, au *Mahosadha* des Bouddhistes du Sud (n° 546 des Djâtakas pâli, vol. VI, p. 156, seq. de la traduction anglaise, *The Jâtaka*, Cambridge, 1907), lequel Mahosadha est un Bodhisattva, un Bouddha *in fieri*. Nous avons donc affaire, dans le conte tibétano-indien, à un *djâtaka* du bouddhisme du Nord. — Ce conte a été traduit en allemand par Anton Schiefner (*Indische Erzæhlungen*, dans les *Mélanges asiatiques* de l'Académie de Saint-Pétersbourg, VII, 1876, pp. 716 seq.) et cette traduction a été mise en anglais par W. R. S. Ralston (*Tibetan Tales derived from Indian Sources*, Londres, 1906, pp. 128 seq.).

Mahausadha, premier ministre d'un roi, a une femme, belle et intelligente, nommée Vishâkâ, que les six autres ministres poursuivent de leurs obsessions : chacun, de son côté, essaie de se faire donner un rendez-vous, mais en vain. Finalement, Vishâkâ, excédée, parle de la chose à son mari et lui demande s'il ne serait pas bon qu'elle leur infligeât un châtiment exemplaire. Mahausadha ayant donné son approbation, elle lui dit de feindre une maladie : elle se charge du reste.

Vishâkâ fait en sorte que la nouvelle de cette prétendue maladie parvienne aux ministres ; puis elle envoie à chacun d'eux un message l'invitant à venir chez elle à telle, telle heure. Auparavant, elle a fait préparer six grands coffres, qui ont été placés dans autant de chambres séparées.

Chacun des six ministres, quand il arrive à l'heure assignée, est mis par Vishâkâ dans un des six coffres. [Pas d'explications sur la manière dont elle s'y prend. Quand, plus tard, on ouvrira les coffres, on y verra les ministres, *pieds et poings liés, les cheveux et la barbe rasés*]. Puis Vishâkâ répand le bruit que Mahausadha est mort, et fait porter chez le roi les six coffres, comme contenant les trésors de son mari.

Tout à coup arrive Mahausadha, riant et orné de fleurs. Vishâkâ fait sa plainte contre les ministres ; les coffres sont ouverts et Mahausadha explique au roi toute l'affaire. Le roi exprime son admiration pour Vishâkâ, et tout le pays la loue.

Il est évident que ce *djâtaka* est bien celui dont la scène finale est sculptée sur le *stoupa* de Bharhout. La seule différence, — insignifiante, — c'est que, dans le récit tibétano-indien, il y a six coffres et non quatre seulement.

Le djâtaka du Sud, qui correspond à ce djâtaka du Nord (1), a les quatre coffres du bas-relief, et il rapporte, bien que très sommairement, une circonstance sous-entendue dans l'autre djâtaka : l'héroïne, qui se nomme ici Amarâ, fait empoigner, à leur arrivée chez elle, les quatre « sages » (ou *pandits)*, conseillers du roi, les fait complètement raser et enfin, après les avoir torturés, les fait rouler chacun dans un paillasson (version singhalaise : enfermer dans un sac de sparterie), et porter au palais du roi. Mais ce djâtaka du Sud complique et embrouille le récit en le mêlant à une longue et assez peu intéressante histoire de quatre joyaux du roi que les quatre pandits, envieux de la faveur dont Mahosadha jouit auprès du roi, font porter subrepticement chez leur rival, pour l'accuser d'avoir volé ces joyaux : la femme de Mahosadha trouve moyen de confondre les pandits, comme accusateurs, après les avoir préalablement bafoués, comme galants ; car ils cumulent les deux rôles.

Dans le djâtaka du Sud, et probablement aussi dans le djâtaka du Nord, il semble que l'*encoffrement* ait lieu par pure violence. Il n'en est pas ainsi dans un autre conte indien, dont on possède deux rédactions du XIe siècle de notre ère, mais qui est beaucoup plus ancien : là, l'héroïne emploie la ruse pour arriver à ses fins, ce qui est plus conforme à son caractère.

Le résumé que nous allons donner de ce conte des recueils des Cachemiriens Somadeva et Kshemendra montrera qu'ici, pas plus que dans le djâtaka

(1) Voir l'avant-dernière note. — Il a été publié une traduction anglaise, d'un djâtaka en langue singhalaise, à peu près identique, pour cet épisode, au djâtaka pâli (T. B. Yatawara, *The Mahā Ummagga Jātaka*, Londres 1898).

du Sud, le thème n'a conservé sa simplicité primitive. L'introduction dans le récit d'un nouveau personnage, — un dépositaire qui nie un dépôt à lui fait, — amène dans la structure du conte des modifications profondes (1) :

La belle Oupakoshâ, dont le mari, Vararoutchi, est parti pour aller dans l'Himalaya gagner par ses austérités la faveur du dieu Siva, a fait vœu, au moment de la séparation, de se baigner tous les jours dans les eaux sacrées du Gange. Un jour, en retournant vers sa maison, elle rencontre successivement le ministre du roi, le *pourohita* (chapelain du roi) et le Grand Juge, qui veulent la retenir par la force. Pour leur échapper, elle donne à chacun d'eux rendez-vous chez elle, pour la première, la seconde et la troisième des quatre « veilles » de telle nuit. Puis elle envoie une servante demander un peu d'argent à un marchand, nommé Hiranyagoupta, entre les mains duquel Vararoutchi, à son départ, a déposé toute sa fortune. Le marchand vient lui-même et, comme elle n'a pas de témoin pour prouver le dépôt, elle se voit forcée, par les exigences du marchand, de lui donner rendez-vous pour la quatrième veille. — Elle fait alors préparer par ses servantes une mixture de noir de fumée, d'huile et de parfums, et fait fabriquer, par un menuisier, un grand coffre avec fermeture.

A la première veille de la nuit fixée, le ministre se glisse dans la maison. Oupakoshâ lui dit qu'il faut d'abord prendre un bain, et les servantes l'emmènent dans une petite pièce obscure où, sous prétexte de le masser, elles l'enduisent de l'onguent noir. Elles sont encore à le frictionner quand, à la seconde veille, arrive le *pourohita*. Les servantes en avertissent le ministre et, pour le cacher, le font entrer dans le coffre. — Le *pourohita* et le Grand Juge ont la même aventure et tous les deux vont rejoindre le ministre dans e coffre.

A la quatrième veille, le marchand se présente. Oupakoshâ le reçoit dans

(1) Le recueil de Kshemendra intitulé *Brihatkathâmanjarî*, la « Poignée », le « Bouquet », l' « Eclogue de la Grande Histoire », est un abrégé versifié en sanscrit de la *Brihatkathâ*, la « Grande Histoire », le « Grand Récit », de Gounâdhya, recueil célèbre de contes, écrit en prose et en langue vulgaire (prâkrit), qu'ont vanté, au VIe et au VIIe siècle de notre ère, les écrivains indiens Soubandhou, Bâna, Dandin, et qui est aujourd'hui disparu. (Il n'existe que des traductions partielles du recueil de Kshemendra en une langue européenne ; M. Sylvain Lévi a traduit notre conte dans le *Journal Asiatique*, 1885, II,p. 461 seq.) — Le recueil de Somadeva, le *Kathâ Sarit Sâgara* (l' « Océan des Fleuves de Contes »), a été, comme celui de Kshemendra, rédigé en vers sanscrits d'après la *Brihatkathâ*, mais à une époque du XIe siècle un peu postérieure. M. C. H. Tawney a traduit en anglais l'ouvrage dans son entier (Calcutta, 1880-1884). Les cinq premiers Livres (cinq sur dix-huit) avaient déjà été traduits en allemand une vingtaine d'années auparavant, par Hermann Brockhaus (Leipzig, 1843). Le conte que nous allons étudier figure au chapitre IV du Livre I.

Ce conte existait-il déjà dans le recueil primitif de Gounâdhya ? Quand on sait combien est peu fixe, dans sa transmission, le contenu de ces recueils indiens (et de tous les recueils orientaux analogues), auquel les diverses recensions ajoutent des contes (ou en retranchent) sans aucune gêne, on ne peut se prononcer ; mais, ce qui est certain, c'est que les Cachemiriens Kshemendra et Somadeva ont trouvé leur histoire de la belle Oupakoshâ dans la recension en langue prâkrite de la *Brihatkathâ* qui avait cours au XIe siècle dans le pays de Cachemire. La suite de nos investigations fera voir que cette forme de notre thème, avec toutes ses particularités, existait dans l'Inde bien avant ce XIe siècle.

la chambre où est le coffre et lui dit de lui rendre le dépôt fait par son mari. Croyant être seul, le marchand répond : « Je t'ai déjà dit que je te rendrai ce dépôt. » Alors, se tournant vers le coffre, Oupakoshâ dit : « Vous entendez, ô dieux domestiques, ce que dit Hiranyagoupta. » — Le marchand est invité, comme les autres, à prendre un bain, frictionné à outrance avec l'onguent noir et mis à la porte au moment où le jour se lève. Noir des pieds à la tête, à peine vêtu d'un haillon, il est reconduit chez lui par les chiens, qui aboient et le mordent.

Le matin même, Oupakoshâ se rend à l'audience du roi et fait sa plainte contre le marchand qui ne veut pas lui restituer le dépôt. Le roi fait venir le marchand, qui nie. Alors Oupakoshâ déclare qu'elle a des témoins, les dieux domestiques que son mari a mis dans un coffre et qui ont entendu le marchand reconnaître sa dette. Elle fait venir le coffre et dit : « Rapportez fidèlement, ô dieux, ce qu'a dit ce marchand. Autrement, je vous brûle à l'instant avec le coffre. » Aussitôt trois voix sortent du coffre et confirment les affirmations d'Oupakoshâ.

Le marchand, confondu, confesse sa faute, et le roi, ayant fait ouvrir le coffre et reconnu à grand'peine, dans trois masses noires, les trois hauts dignitaires, éclate de rire. Il se fait raconter toute l'histoire par Oupakoshâ, qu'il comble d'honneurs et de richesses, et il bannit les trois tristes personnages.

Un conte arabe à peu près inconnu, — car la traduction allemande qui en a été faite se cache dans une publication très peu répandue (1), — donne un pendant à cette histoire. Les seules différences sont les suivantes :

— L'héroïne, Djamîla, est veuve, et non séparée momentanément de son mari ;

— Le dépositaire infidèle, à qui la vue de Djamîla a fait, pour ainsi dire, perdre l'esprit, n'est pas un marchand, mais un « homme pieux » (singulière et peu primitive désignation du personnage), ami du défunt mari ;

— Les trois personnages auxquels Djamîla donne rendez-vous pour la même nuit que l' « homme pieux », sont le chambellan du roi, le chef de la garde royale et le kâdî ; ici, Djamîla est allée les trouver pour les prier de lui obtenir une audience du roi, au sujet de sa réclamation contre le dépositaire infidèle ;

— Ce n'est pas dans un coffre que les trois premiers galants sont invités à se cacher ; c'est dans une *armoire à trois compartiments* (avec porte et serrure à chacun), que Djamîla a fait faire tout exprès ;

— Rien absolument de l'onguent noir, ni d'autre moyen employé pour rendre les galants ridicules (trait qui pourtant fait bien partie du thème, car il figure non seulement dans Somadeva et Kshemendra, mais aussi dans les deux djâtakas, où l'héroïne fait raser aux ministres cheveux et barbe) ;

— Rien non plus (et cela va sans dire chez un auteur musulman) des « dieux domestiques » qui doivent témoigner. Djamîla invoque le témoignagnage d' « une armoire qui est chez elle », et, l'armoire ayant été apportée devant le roi, elle frappe dessus et dit : « Témoigne, armoire, dans la vérité, ce que tu as entendu ; si tu ne le fais pas, je jure, par Allah, de te livrer au feu. »

(1) *Germanistische Abhandlungen*, XIIe livraison (Breslau, 1896), pp. 37 seq. — — C'est feu Siegmund Fraenkel, alors professeur à l'Université de Breslau, qui a découvert et fait connaître ce document important.

Ces quelques détails suffisent, ce nous semble, pour montrer que ce conte arabe est un arrangement musulman d'un conte indien, analogue à celui que Somadeva et Kshemendra ont versifié au XIe siècle, d'après une recension cachemirienne de la vieille *Brihatkathâ*. Or, ce n'est pas *après* le XIe siècle, c'est *auparavant* que le conte arabe a été rédigé ; il fait partie d'un ouvrage, le *Kitâb al mahâsin waladdah*, dont on place la rédaction *entre le milieu du* IXe *siècle et le milieu du* Xe (1).

Ainsi le conte indien qui, à sa sortie du pays d'origine, avait déjà, plus que probablement, fait une halte, peut-être assez longue, en Perse, avant d'arriver chez les Arabes, *était acclimaté chez ces derniers un ou deux siècles au moins avant la naissance des écrivains cachemiriens Somadeva et Kshemendra*. On voit si nous avions raison de faire remarquer qu'il est *beaucoup plus ancien* que le XIe siècle (2).

Dans un conte analogue des *Mille et un Jours*, que Pétis de la Croix a traduit du persan (ou peut-être du turc) au commencement du XVIIIe siècle (3), reparaissent, au lieu du coffre unique ou de l'armoire, les coffres (trois coffres ici) du bas-relief de Bharhout. Le passage du *témoignage* présente de fortes

(1) Feu Van Vloten a publié, en 1898, à Leyde, le texte arabe de ce *Kitâb al mahâsin waladdah* (dont le titre, dans le français quelque peu néerlandais de l'éditeur, signifie *Le Livre des Beautés et des Antithèses*). — S. Fraenkel qui, deux ans auparavant, tirait son conte d'un manuscrit de cet ouvrage à lui procuré par Van Vloten, n'hésitait pas à accepter l'attribution qui a été faite du livre à un auteur arabe bien connu, Al-Djahiz, mort vers l'an 869 de notre ère. Un arabisant distingué, notre ami M. Gaudefroy-Demonbynes, a bien voulu nous conseiller de lire, avant de nous engager à la suite de Fraenkel, l'Introduction que Van Vloten a mise à son édition. Il résulte, en effet, des observations du savant hollandais que l'attribution du *Kitâb al mahâsin* à Al-Djahiz doit être rejetée et que, par conséquent, on ne peut fixer d'une manière certaine au IXe siècle la date de ce livre (et, en même temps, celle du conte de la *Belle Djamîla*). Mais il ne s'ensuit pas, toujours d'après Van Vloten, que le *Kitâb al mahâsin*, — et particulièrement la seconde partie de ce livre (pp. 181 seq.), celle à laquelle appartient le conte, — soit d'une époque beaucoup plus récente que le IXe siècle. Cette seconde partie contient, paraît-il, certains passages semblant indiquer qu'elle aurait été empruntée à un auteur dont l'époque remonterait jusqu'au khalifat du Motawakkil (847-861), c'est-à-dire jusqu'au milieu du IXe siècle. Et Van Vloten s'arrête à cette supposition finale que la « source » de tout le livre (1re et 2de partie) devrait être placée entre le khalifat de Motawakkil (847-861) et celui de Moqtadir (902-932), c'est-à-dire entre le milieu du IXe siècle et la troisième décade du Xe.

(2) Un conte très voisin du vieux conte arabe se raconte, encore aujourd'hui, en Mésopotamie ; nous le rencontrons parmi les seize contes syriaques, la plupart très intéressants, qu'a mis par écrit, en 1880, un prêtre chaldéen, demeurant dans le voisinage de Mossoul (Mark Lidzbarski, *Geschichten und Lieder aus der neu aramæischen Handschriften der Kœniglichen Bibliothek zu Berlin*. Weimar, 1896, pp. 188 et 263). Dans ce conte syriaque, l'héroïne n'est pas veuve ; son mari est en pèlerinage, comme le mari d'Oupakoshâ est à faire de l'ascétisme dans l'Himalaya ; — ce n'est pas à un « homme pieux », mais à un *juif* (correspondant au « marchand » du conte indien) qu'elle a déposé les trois cents pièces d'or que son mari lui a laissées en partant ; — les trois galants à qui elle est allée conter son affaire de dépôt, sont le kâdî, le moufti et le nâkib (doyen des descendants du prophète) ; — l'affaire du dépôt est portée devant un pacha et non devant un roi.

(3) *Mille et un Jours*, édition du *Panthéon littéraire* (Paris, 1838), p. 130 seq. : *Histoire de la Belle Arouya*. — Pour l'origine des contes de ce recueil, voir Victor Chauvin, *Bibliographie des auteurs arabes*, fascicule IV (1900), p. 125.

lacunes et altérations sur lesquelles nous ne pouvons nous arrêter dans cet exposé, où nous ne voulons qu'indiquer nettement les grandes lignes.

Peut-être s'est-on demandé si c'est l'arrangeur arabe qui a eu l'idée de l'armoire à compartiments. Pour notre part, nous croyons que le conte lui est arrivé de l'Inde, déjà tout arrangé sur ce point, témoin la tradition orale hindoue : dans un conte recueilli à Dinadjpoûr (Haut-Bengale) (1), l'héroïne fait aussi enfermer les quatre galants dans une armoire à quatre compartiments, et dit ensuite à ses serviteurs de porter cette armoire au bazar, où elle est mise en vente. — Même marche générale du récit dans un autre conte indien, provenant du Bas-Bengale (de Calcutta) (2), qui a conservé le trait primitif des quatre grands coffres, placés dans quatre chambres séparées. Ces coffres, avec leur contenu, sont, ici comme dans l'autre conte bengalais, portés au marché et offerts aux fils des galants qu'après leur disparition l'on cherche partout (3).

Il est à remarquer que, dans les deux contes bengalais, le thème a subi une modification importante : les coffres ou l'armoire sont mis en vente. ils ne sont pas portés devant le roi, — et pour cause, car le roi est un des quatre galants pris au piège.

Dans un conte appartenant à une des recensions du recueil arabe l'*Histoire de Sindbâd* ou *les Sept Vizirs* (4), un roi joue aussi un rôle des moins honorables, et là aussi, il y a l'armoire à compartiments (superposés). Tout est déplaisant dans ce conte, qui est un remaniement destiné à prendre place parmi des histoires peu édifiantes sur les « ruses des femmes ». L'héroïne n'est plus une honnête femme, qui se défend comme elle peut ; c'est une rouée qui, pendant une absence prolongée de son mari, veut obtenir un ordre de mise en liberté pour son amant, qu'elle prétend être son frère et qui a été emprisonné à la suite d'une rixe. Pas de mise en vente de l'armoire : la femme s'enfuit avec son amant délivré, emportant les riches vêtements des galants et fermant à clef la porte de sa maison, que les voisins se décident à enfoncer le lendemain.

Il faut noter qu'une autre recension des *Sept Vizirs* (5) ne met pas le roi parmi les galants, et, après la fuite de la femme, l'armoire est portée au palais, comme les coffres dans les vieilles et bonnes formes indiennes ; le roi la fait briser et y trouve ses fonctionnaires honteux et confus.

Un conte persan du *Bahar Danush* (6) donne une forme non remaniée du

(1) *Indian Antiquary*, année 1880, p. 2 seq.

(2) Miss M. Stokes, *Indian Fairy Tales* (Londres 1880), n° 28.

(3) Encore une vente, une vente à l'encan, d'une armoire à trois compartiments superposés, dans un conte arabe, recueilli sur l'emplacement de Babylone, par l'assyriologue bien connu, M. Bruno Meissner (*Neuarabische Geschichten aus dem Iraq*, Leipzig, 1903, n° 13), et l'acquéreur est fort surpris de trouver dans l'armoire le kâdî, le pacha et le moufti.

(4) Sur les *Sept Vizirs*, voir V. Chauvin, *op. cit.*, fasc. VIII, pp. 11-12. — La recension en question a été insérée dans certains manuscrits des *Mille et une Nuits* : le conte qui va être résumé est le dix-septième (Henning, traduction allemande des *Mille et une Nuits*, X., p. 192).

(5) René Basset, *Deux manuscrits d'une version arabe inédite du recueil des Sept Vizirs* (*Journal Asiatique*, juillet-août 1903 ; pp. 38-39 du tiré à part).

(6) *Bahar Danush, or Garden of Knowledge, translated from the Persic of Einaiut*

conte des *Sept Vizirs* et de sa variante. C'est également pour obtenir la délivrance d'un prisonnier, mais d'un prisonnier innocent et *dont elle est la femme légitime*, que la belle Gohera, contrainte et forcée, donne rendez-vous au *kauzi* (juge) et au *kotwal* (chef de la police). Ici, ces deux hauts personnages se réfugient, l'un dans une grande jarre, l'autre dans un coffre, et, le lendemain, Gohera fait porter jarre et coffre à l'audience du sultan, qui punit sévèrement les deux fonctionnaires et ordonne de mettre le prisonnier en liberté.

Affaire en justice aussi, dans un conte du district indien du Bannoû, mais simple procès soutenu par un pauvre teinturier, dont la femme, la belle et honnête Fatima, fait des démarches auprès du *kazi*, du *kotwal*, du vizir et du roi ; finalement, elle enferme à clef les quatre galants dans sa maison (comparer les *Sept Vizirs*). — Par ce conte, se trouve plus étroitement relié à l'Inde ce groupe de variantes (1).

Nous indiquons, en note, divers contes dans lesquels le thème a subi des déformations qui le faussent complètement (2).

Oollah by Jonathan Scott (Shrewsbury, 1799), tome III, *Appendix*, pp. 282-284). La rédaction de l'ouvrage est de l'an 1650 de notre ère ; mais l'auteur dit tenir son sujet d'un brahmane de l'Inde, c'est-à-dire probablement qu'il a tiré de la littérature indienne la matière de son livre.

(1) Le Bannoû, actuellement district de la province indienne du Pendjâb, est arrosé par un affluent de l'Indus, le Kurm, et habité par une population qui, en majeure partie, est de même race et de même langue que celle de l'Afghanistan. — Relevons encore, dans ce conte du Bannoû (S. S. Thorburn, *Bannu, or Our Afghan Frontier*, Londres, 1876, p. 214), un petit trait qui confirme notre thèse de la migration de la plupart des *variantes* indiennes avec leurs petits détails, et non pas seulement des thèmes généraux. Le roi, convoqué le dernier, ayant frappé à la porte : « Mon mari ! » crie Fatima, et elle dit au vizir, qui vient seulement d'arriver, de s'agenouiller auprès de la vache et de faire le veau qui broute. — Dans un conte arabe de Damas (J. Oestrup, *Contes de Damas*, Leyde, 1897, n° 8), la femme enveloppe le moufti d'une peau de mouton, et il bêle.

(2) Au XIIIe siècle, le plus grand poète du mysticisme panthéistique de l'islamisme persan, Djelâl ed-dîn Roûmi (1207-1273), insérait, dans son poème didactique le *Mesnevi* (le « poème à double rime », chaque demi-vers rimant avec l'autre), l'histoire suivante (*Masnavi i Ma'navi*, traduit et abrégé par E. H. Winfield, Londres, 1887, pp. 324-325) : Un nain très pauvre, qui a une belle femme, dit à celle-ci de chercher à prendre dans ses filets quelque homme riche, « de façon, ajoute-t-il, que nous puissions lui extorquer de l'argent ». La femme se rend donc à l'audience du qâzi, sous prétexte d'une plainte à déposer, et elle fait si bien que le qâzi lui demande un rendez-vous pour la prochaine nuit. Dans le *Mesnevi* aussi, le nain frappe violemment à la porte, et le qâzi se réfugie dans un grand coffre, que le nain fait porter au bazar pour le mettre en vente. Pendant le trajet, le nain rencontre le « Député », qui achète le coffre cent dinars, et le qâzi est tiré d'affaire. L'année d'ensuite, la femme essaie de nouveau de le séduire, mais il lui dit : « Va-t-en ! je ne tomberai pas une seconde fois dans le panneau ». Cette fin, évidemment, a été ajoutée par l'auteur persan comme motif à réflexions.

Une déformation analogue du thème se rencontre dans un conte populaire du Turkestan chinois, qui a été recueilli par M. F. Grenard, d'après la rédaction d'un molla de Khotan, et publié dans le *Journal Asiatique* (9e série, t. XIII, 1899, pp. 308 seq.). C'est délibérément qu'une femme très rusée donne rendez-vous à plusieurs riches individus devant lesquels elle a fait la coquette, et cela pour les dépouiller de ce qu'ils ont sur eux, avec l'aide de son mari, très simple d'esprit, à qui elle a fait la leçon. Pas de coffre ; les galants sortent de la maison nus comme vers.

Dans les *Mille et une Nuits*, notre histoire devient un conte *à tiroirs*. Les quatre galants, affublés par l'honnête femme de costumes grotesques et enfermés chacun dans une chambre, sont présentés successivement au mari, avec qui tout à été concerté, comme des bouffons très amusants : chacun à son tour est forcé de danser jusqu'à épuisement et de raconter une histoire plaisante (1).

Nous passons maintenant à quelque chose de bien caractérisé, à des contes indiens qui, on le verra plus loin, font lien entre les deux branches de notre famille de contes.

Le premier de ces contes a été recueilli par M. W. Crooke dans l'Inde du Nord (district d'Etah, dans la province d'Agra) (2) :

Une belle et honnête femme est courtisée par un vizir. Celui-ci dit un jour au roi que le mari est en état de rapporter de la forêt l'oiseau Rangtâtiya, un oiseau que personne n'a jamais vu et que le roi désirerait beaucoup avoir. Le jeune homme reçoit l'ordre de rapporter l'oiseau dans le délai d'un mois. Quand du palais il rentre à la maison, sa femme lui dit que le vizir veut se débarrasser de lui : « Il ne faut point partir ; cache-toi et j'aurai plus de malice que le vizir. »

Avant toute autre chose, elle fait creuser par son mari un trou assez profond dans la chambre de derrière et y fait verser plusieurs jarres de mélasse (nous sommes dans le pays d'origine de la canne à sucre) ; puis elle fait acheter du coton non travaillé, mais teint de diverses couleurs (l'Inde est aussi la patrie du cotonnier), et elle étend une bonne couche de ce coton sur une grande pièce d'étoffe. Alors, elle donne rendez-vous au vizir. — Celui-ci étant arrivé, voilà qu'on frappe à la porte. « Ah ! ce doit être mon mari, qui rapporte l'oiseau Rangtâtiya ! » Le vizir supplie la jeune femme de le cacher ; elle le fait entrer dans la seconde chambre, où il tombe aussitôt dans le trou à mélasse. Elle l'en retire et, comme il la prie de l'essuyer, elle l'enveloppe de la pièce d'étoffe couverte de coton bigarré, et tout ce coton reste collé sur le corps du vizir. Alors, elle crie à son mari : « Voilà l'oiseau Rangtâtiya. » Le singulier oiseau est présenté au roi. « Versez de l'eau sur lui, dit le jeune homme, et vous verrez comme ses couleurs seront plus belles. » On

Dans les contes arabes de Babylone et de Damas, cités dans de précédentes notes, la femme donne rendez-vous à certains gros personnages qui ont joué un mauvais tour à son mari, et elle trouve ainsi moyen de le venger.

(1) Les quatre histoires intercalaires se trouvent tout au long dans la traduction allemande de Henning (XXIV, pp. 113 seq.), qui traduit complètement ici le texte arabe du manuscrit Wortley-Montague, actuellement conservé à Oxford, le seul manuscrit des *Mille et une Nuits* donnant ce conte de *La Dame du Caire et ses quatre galants* (voir, sur ce manuscrit et sur ce conte, intercalations comprises, la *Bibliographie des auteurs arabes* de M. Victor Chauvin, fascicule IV, Liége, 1900, pp. 206, 207 (4) et p. 183 ; et fascicule VI, 1902, nos 185, 333, 335, 336, 338). — La traduction allemande dite de Breslau (1825) se borne à indiquer ce trait des histoires racontées, sans en rapporter aucune (tomes XI, pp. 279 seq., et XIII, p. 304). La *Bibliographie des auteurs arabes*, d'ordinaire si exacte, a mis, par erreur, dans son *Résumé des contes des Mille et une Nuits* (fascicule VI, n° 185), comme renvois à la traduction de Breslau : XI, p. 192, et XIII, p. 312. — Nous aurons à revenir, plus loin, sur le manuscrit Wortley-Montague et sur la traduction allemande de Breslau.

(2) *North Indian Notes and Queries*, février 1895, n° 428.

verse l'eau ; tout le coton se détache et l'on reconnaît le vizir. Le roi rit et, quand on lui a raconté l'histoire, il destitue le vizir et met le jeune homme à sa place.

Dans un autre conte indien, — celui de la région du Haut-Indus qui nous a déjà fourni plusieurs contes et légendes (1), — c'est également un vizir qui conseille à un roi d'envoyer le mari de la belle jeune femme chercher quelque chose d'impossible à trouver :

Un jour que le brave garçon est devant le roi, il voit celui-ci et son vizir rire ; il croit bien faire de rire aussi. « De quoi ris-tu ? dit le vizir. — De rien. — Qu'est-ce que *rien* ? Va chercher *rien* et rapporte-le ; c'est l'ordre du roi. » Le jeune homme rentre à la maison, la tête basse. Sa femme lui dit qu'elle se charge de l'affaire Elle fait d'abord maçonner, dans deux chambres contiguës, deux cuves à fleur de sol, qu'elle fait remplir, l'une de colle gluante, l'autre de plumes de toute espèce d'oiseaux ; puis elle dit à son mari d'annoncer au roi qu'il va chercher le *rien* demandé. Le roi, le sachant parti, va frapper pendant la nuit à la porte de la jeune femme ; mais, presque aussitôt, le mari frappe lui-même en criant qu'il revient chercher ses armes. Frayeur du roi : où se cacher ? La jeune femme ouvre la première chambre ; le roi s'y précipite et tombe dans la colle gluante. La jeune femme l'en tire et le fait entrer dans l'autre chambre, où il tombe dans la cuve aux plumes. Alors, elle ouvre la porte de la maison à son mari et lui dit qu'elle a trouvé le Rien, « ni homme, ni oiseau ». Le jeune homme conduit au palais cet être étrange, sans savoir ce qu'il est. Cette aventure dégoûte pour toujours le roi de rien tenter auprès de la jeune femme, et les deux époux vivent en paix.

Enfin, dans un conte du Haut-Bengale (encore de Dinadjpoûr) (2), où nous retrouvons les quatre galants, — *kotwal* (chef de la police), conseiller du roi, premier ministre et roi lui-même, — quand le kotwal, arrivé le premier et entendant frapper, demande où il pourra se cacher, la jeune fille (ici, c'est une jeune fille) l'enduit du haut en bas de mélasse et le couvre ensuite de coton ; puis elle l'attache près de la fenêtre. Le roi, à son arrivée demande ce qui est ainsi attaché. « Oh ! répond la jeune fille, c'est un jeune *râkshasa* (ogre). » Le kotwal, à ces mots, fait un bond, et le roi, craignant d'être mangé, détale, et les deux autres galants aussi, suivis du kotwal.

Le conte bengalais offre, comme on voit, une assez amusante modification d'un trait du conte du Bannoû et aussi du conte arabe de Damas : de l'inoffensif veau ou mouton (voir une des notes ci-dessus) l'on a fait un être terrible.

Quant au conte du district d'Etah et à celui du Haut-Indus, ils sont intéressants en ce que, dans ces contes appartenant à la première branche, se constate une infiltration d'un des éléments de la seconde. Le vizir et le roi ne se réfugient pas (selon la formule de la première branche) dans un coffre fermant à clef ; ils tombent dans un trou (ce qui est un trait de la seconde branche). Mais ce trou n'est pas une *cave*, où il leur faudrait demeurer pri-

(1) Ch. Swynnerton, *op. cit.*, p. 195 seq.
(2) *Indian Antiquary* II, 1873, p. 379 seq.

sonniers (comme cela a lieu dans la seconde branche) ; c'est une simple *cuve*, d'où ils sortiront revêtus d'une enveloppe grotesque, et, sous cette enveloppe (qui tient lieu du coffre), ils seront amenés, — le roi lui-même aussi bien que le vizir, — au palais du roi.

Nous arrivons, après ce long voyage, en Europe, dans la France du moyen âge, où notre conte, devenu l'histoire de Constant du Hamel et de sa femme Isabeau, a pris place parmi les fabliaux du XIIIe siècle (1).

Là encore, nous sommes tout à fait en pays de connaissance. Ce que nous rencontrons, ce n'est pas seulement ce qu'on peut appeler les traits *généraux* du thème indien : Isabeau en butte aux obsessions des trois gros personnages du village ; puis les galants, qu'elle a convoqués à trois heures successives, effrayés quand ils entendent frapper à la porte, et finalement bafoués. Ce que nous rencontrons, ce sont des traits bien *spéciaux*, appartenant à des *sous-thèmes*, indiens eux aussi, et, ce qui est curieux, parfaitement distincts.

Ainsi, quand chacun des galants arrive, Isabeau le fait « enz el baing entrer », et, quand on frappe, le galant court, de la baignoire, se réfugier dans un tonneau où, dit la dame,

Il n'y a rien que plume mole.

Les trois étant dans le tonneau, le mari feint une grande colère :

« Par le cueur bieu, et qu'est ceci ?
« Qui a cest tonnel emplumé
« Là où je dois mettre mon blé ?
« Par le cueur bieu, je l'ardrai jà. »
Lors prent le feu, se li bouta
Et la plume prist à brusler.
Le tonnel fist jus roeler.

Les trois galants sortent, comme ils peuvent, de cette prison roulante et s'enfuient, « de plume enclos », poursuivis par les chiens du village.

Il n'est pas difficile de reconnaître qu'il y a là une combinaison, plus ou moins heureuse, du sous-thème des *coffres* (ou du coffre unique), dans lequel l'honnête femme des *djâtakas* enferme les galants, avec le sous-thème de la *cuve aux plumes* que présente le conte du Haut-Indus.

On relèvera aussi, dans *Constant du Hamel*, le trait du *bain*, qu'Isabeau, comme l'Oupakoshâ de la vieille *Brihatkathâ*, fait prendre aux galants. Mais combien l'original indien est mieux motivé sur ce point ! Le bain, dans la *Brihatkathâ*, préparait parfaitement le massage à l'onguent noir qui devait ridiculiser les galants : il ne prépare pas du tout la transformation des trois persécuteurs d'Isabeau en étranges êtres emplumés. Cette eau claire, employée dans le conte indien du district d'Etah, a fait tomber le coton bigarré que la mélasse a collé sur le corps du vizir, comment pouvait-elle faire tenir les plumes sur le corps des galants du fabliau ? et cela, de telle façon que

Tuit estoient de plume enclos :
Il n'y paroit ventre ni dos,
Teste, ne jambe, ne costé,
Que tuit ne fussent emplumé.

(1) A. de Montaiglon et Raynaud, *Recueil général et complet des fabliaux*, t. IV, p. 166 seq.

Le trait de la *cuve à mélasse ou à colle gluante*, qui rendait vraisemblable, *matériellement* possible, l'aventure du vizir ou du roi des contes indiens, ayant disparu du fabliau, l'invraisemblance, l'impossibilité *matérielle* de l'histoire saute aux yeux (1).

C'est donc par les récits indiens qu'il faut commenter, compléter *Constant du Hamel*, et aussi réduire à sa juste valeur tel trait dans lequel on pourrait chercher un reflet des mœurs du moyen âge. L'*anticléricalisme* du fabliau, avec le rôle odieux qu'il donne au « prêtre » du village, lequel fait trio avec le « prévôt » et le « forestier », est tout indien, tout oriental : on se rappelle le *pourohita*, le « chapelain du roi », de la *Brihatkathâ*, le *moufti* des contes arabes.

M. J. Bédier, dans son livre *Les Fabliaux*, a étudié jadis (en 1893) ce fabliau de *Constant du Hamel*, en lui appliquant son hypercriticisme (2).

On sait comment Gaston Paris a, dans cette revue même, résumé les thèses générales de son futur successeur au Collège de France, thèses auxquelles il ne s'est, du reste, jamais laissé prendre (3) :

— « 1° Quand un conte existe en Asie et en Europe, il peut tout aussi bien s'être propagé d'Europe en Asie que *vice versa* ;

— « 2° Il n'y a *aucun moyen* de savoir ce qu'il en est ;

— « 3° Il n'y a *aucun intérêt* à le chercher. »

M. Bédier, dans son système, n'a pas même entrevu, — peut-être, jusqu'à un certain point, était-il excusable, il y a dix-huit ans, — l'action de ces grands courants qui, déterminés par des événements historiques, par des états de choses historiques, ont emporté les contes de l'Inde vers les quatre points de l'horizon, courants qu'en réfutant ce même M. Bédier, nous constations dès cette époque (4).

Quant au point spécial de *Constant du Hamel* (5), M. Bédier apprend à ses

(1) Dans un conte hessois de la collection Grimm (n° 38), l'héroïne, pour se travestir en oiseau bizarre, commence par se mettre dans un tonneau *où il y a du miel* ; puis elle éventre un lit de plume et s'y roule... A la bonne heure ! — Si l'on voulait montrer en détail, à propos de ce passage de *Constant du Hamel*, à quoi l'on arrive en combinant plusieurs sous-thèmes, vaille que vaille, il faudrait encore se demander comment il était possible aux trois galants, empilés dans le tonneau, de se couvrir *entièrement* de plumes, de ces plumes auxquelles, par-dessus le marché, Constant du Hamel met le feu. Invraisemblances sur invraisemblances !

Un *Meistersang*, composé par Hans Sachs en 1531, et dont M. Johannes Bolte donne le texte dans son édition du *Nachtbüchlein* de Valentin Schumann (Stuttgart, 1893, pp. 374 seq.), ne met dans le tonneau rempli de plume qu'un seul personnage ; mais, la chose ayant eu lieu après un bain de simple eau claire, la transformation du galant en être emplumé ne se comprend pas mieux que dans le fabliau du XIIIe siècle. Encore ici, la forme indienne primitive a été altérée.

(2) 1re édition, p. 411-413 (aucune modification dans la 2de édition).

(3) *Romania*, XXXI (1902), p. 143, note 2.

(4) *Compte rendu du troisième Congrès scientifique international des Catholiques, tenu à Bruxelles, du 3 au 8 septembre* 1894. 8e section, *Anthropologie* : Emmanuel Cosquin, *Les Contes populaires et leur origine. Dernier état de la question*, p. 248 seq. (Bruxelles, 1895). — Le tirage à part de ce mémoire se trouve à la librairie H. Champion. — Il est en tête du présent volume.

(5) Le bref examen auquel nous allons procéder ne fait pas double emploi avec les considérations, — très justes, malgré certaines lacunes dans la documentation, — que M. Pietro Toldo a publiées sur le même sujet dans la *Romania* (*loc. cit.*).

lecteurs que ce « fabliau est représenté en Orient », en tout et pour tout, « par un conte des *Mille et une Nuits* », le conte à tiroirs que nous avons résumé plus haut et que M. Bédier cite d'après un ouvrage de seconde main (1).

On ne constatera pas sans étonnement que M. Bédier, traitant *ex professo* de *Constant du Hamel*, ne connaît, de tous les contes déjà publiés en 1893 (on a vu les dates des ouvrages cités plus haut), qu'un des contes les moins intéressants, et ne le connaît que tripatouillé par un littérateur polisson.

M. Bédier ajoute : « Ce conte arabe (des *Mille et une Nuits*) peut-il prétendre à remonter jusqu'à l'Inde ? *Je l'ignore et j'en doute.* » Auparavant déjà (p. 115), il avait dit qu' « il n'est pas prouvé que *Constant du Hamel ait jamais vécu dans l'Inde, ni antérieurement au XIIIe siècle* ».

Ces « doutes » soi-disant scientifiques ne paraissent-ils pas assez étranges, aujourd'hui que, grâce à tout un ensemble de recherches convergentes, le fabliau de *Constant du Hamel* se découvre à son rang, comme rameau assez mal venu, sur une des branches de cet arbre indien que, dans le jardin du folk-lore, on peut étiqueter *L'honnête femme et les galants* ?

Et, quand M. Bédier porte le même scepticisme radical dans la question chronologique et cherche à donner au lecteur l'impression qu'on n'arrivera jamais à reculer au delà du XIIIe siècle de notre ère la date d'un thème de conte que l'on peut suivre, en remontant les âges, jusqu'au IIe ou au IIIe siècle *avant notre ère*, notre étonnement redouble (2)...

(1) Voici ce que dit M. Bédier : « Ce fabliau est représenté en Orient par un conte « des *Mille et une Nuits* (496e nuit du texte tunisien du XVIe siècle) ; l'édition de « Breslau l'a supprimé. L'analyse que je donne est faite d'après *La Fleur lascive* (Oxford, 1882, p. 10), » C'est évidemment chez son anonyme d'Oxford que M. Bédier a pris ses renseignements bibliographiques sur le « texte tunisien » des *Mille et une Nuits*, c'est-à-dire sur le manuscrit arabe de Tunis, qui a été édité à Breslau, en douze volumes, de 1824 à 1843 (V. Chauvin, *Bibliographie des auteurs arabes* IV, Liége, 1900, pp. 12-15), et sur la prétendue « suppression » qui aurait été faite dans cette édition. M. Bédier n'aurait pourtant pas eu beaucoup de peine à se procurer la vieille et très connue traduction allemande des *Mille et une Nuits*, dite de Breslau (1825) : il y aurait trouvé, dans le XIe volume, à la 496e Nuit, pp. 279 seq., le conte de *La Dame du Caire et ses quatre galants*. De plus, en lisant la préface de ce XIe volume (p. I et p. XXV), il aurait vu que tous les contes qui y sont contenus ont été empruntés à la traduction anglaise, publiée en 1811 par Jonathan Scott, d'un manuscrit des *Mille et une Nuits* (le manuscrit Wortley-Montague dont nous avons parlé ci-dessus), *qui n'est nullement le manuscrit de Tunis* ; il aurait vu encore (p. XXIV) que la Nuit 496 de la traduction allemande, — et nullement du « texte tunisien », *dans lequel on n'a pas eu à « supprimer » ce qui n'y a jamais existé*, — comprend les Nuits 453-458 de la traduction anglaise du manuscrit Wortley-Montague. M. Bédier aurait donc pu ne pas recourir à un ouvrage de seconde main comme son livre d'Oxford, et ne pas accepter pour authentique ce que M. Chauvin (*op. cit.*, VI, n° 185) appelle une « version apocryphe », dans laquelle l'anonyme a modifié, « très librement modifié », dit M. Chauvin, le texte *allemand* de Breslau. Ce qui, du reste, trahit la fraude, c'est ce chiffre 496, chiffre spécial au numérotage du *texte allemand* et que l'anonyme applique au « texte tunisien », pour faire croire que sa traduction française, à lui, aurait été faite d'après un chapitre de ce texte tunisien, chapitre *inexistant*.

(2) Constatons, sans nous y arrêter, qu'en 1907, M. Bédier continuait à employer sa méthode d'argumentation de 1893 ; mais, cette fois, il l'appliquait à une chanson de geste, celle d'*Amis et Amiles* (*Romania*, XXXVI, 1907, p. 342, note 1 : « *Je ne*

Pour soumettre au contrôle des faits l'application du système de M. Bédier au fabliau de *Constant du Hamel*, nous n'avons fait appel qu'à une partie des contes orientaux traitant le thème de *l'Honnête femme et les galants*, à ceux qui appartiennent à la première branche de cette famille de contes. Nous allons examiner ceux qui se rattachent à la seconde.

Seconde branche

La seconde branche de cette famille de contes a, comme la première, des représentants dans la littérature du moyen âge, mais des représentants plus fidèles que ne l'était, pour la première branche, le fabliau de *Constant du Hamel*. Après un conte des *Gesta Romanorum* (fin du XIIIe siècle) viennent, dans l'ordre chronologique, un épisode du roman de *Perceforest* (XIVe siècle) et un petit poème anglais, *The Wright's Chaste Wife* (XVe siècle) (1).

Nous ne reprendrons pas les résumés excellents que, dans cette revue même, Gaston Paris a donnés de ces trois récits, ainsi que de plusieurs contes orientaux (histoire de *Devasmitâ*, faisant partie, comme l'histoire de la *Belle Oupakoshâ* étudiée plus haut, de la recension cachemirienne de la *Brihatkathâ*, mise en vers sanscrits au XIe siècle par Somadeva et Kshemendra ; conte persan du *Touti Nameh* ou *Livre du Perroquet*, versifié dans la première moitié du XIVe siècle par Nakshebî, et conte correspondant d'une version turque, faite une centaine d'années plus tard ; enfin, conte turc, provenant d'un recueil de 42 contes, sans nom d'auteur, intitulé *'Al-faradj ba'd aj-jidda*, « Joie après tristesse » (2). Ce que nous avons en vue, au sujet de

« *sache pas*, écrivait-il, qu'on ait découvert... le moindre *(sic)* parallèle, ni dans « l'Inde, ni nulle part en Orient » ; donc probabilité, sinon certitude, qu'il n'en existe pas. — M. Bédier, qui s'est attaqué plusieurs fois à l'Introduction de nos *Contes populaires de Lorraine*, n'y a pas vu (pp. XXXVII-XXXIX) qu'en 1886, nous rapprochions d'*Amis et Amiles* trois contes indiens. Depuis ce temps notre dossier a bien grossi, et peut-être faudra-t-il le publier un jour : le travail sur *Amis et Amiles* dans lequel M. M.-A. Potter a présenté des objections très fondées aux thèses de M. Bédier (*Publications of the Modern Languages Association of America*, vol. 23, 1908, p. 371 seq.) demanderait à être fortifié par un supplémentde documents.

(1) *Gesta Romanorum*, éd. Oesterley (Berlin, 1872), cap. 69, p. 381 seq. — Gaston Paris, *Le conte de la Rose dans le roman de Perceforest* (*loc. cit.*). — *The Wright's Chaste Wife*, by Adam of Cobsam (Londres, 1865 ; *Early Englisch Text Society*).

(2) Somadeva, *Kathâ Sarit Sâgara*, déjà cité (trad. C. H. Tawney, I, p. 85 seq. ; — trad. H. Brockhaus, I, p. 137). — Kshemendra, *Brihalkathâmanjari*, livre II, vers 167 et suivants du texte sanscrit, non encore traduit. (Informations prises, cette *Histoire de Devasmitâ* est identique, somme toute, dans les deux écrivains indiens, dont nous avons essayé, plus haut, d'indiquer le rôle par rapport à la vieille *Brihatkathâ*). — *Touti Nameh*, traduction allemande de C. J. L. Iken, Stuttgart, 1822, p. 30 seq. (Cette traduction suit un abrégé qu'au XVIIe siècle, un certain Mohammed Qâdirî a faite de l'ouvrage de Nakshebî. D'après le grand travail comparatif, publié en 1867 par M Wilhelm Pertsch dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenlændischen Gesellschaft*, t. XXI, p. 505 seq., l'abrégé de Qâdirî reproduit exactement, pour notre conte, sauf un ou deux petits détails, le texte de Nakhebî lequel n'était pas encore traduit en 1867 et ne l'est pas davantage aujourd'hui). — *Tuti-Nameh. Nach der türkischen Bearbeitung übersetzt von Georg Rosen* (Leipzig, 1858), I, p. 83 seq. — Le résumé du conte turc de l'*'Al-faradj*... a été donné par R. Koehler *(loc. cit.)*, d'après une communication de M. Wilhem Pertsch.

tous ces contes et des quelques contes orientaux que nous avons à y ajouter, (conte populaire indien du Haut-Indus, version malaise du conte persan du *Touti-Nameh* (1), sans parler des deux contes arabes de Tunis analysés ci-dessus), c'est de mettre bien en relief divers traits caractéristiques, et en particulier ceux qui montrent les liens de parenté existant entre les deux branches.

Il convient d'abord d'insister sur le plus important de ces traits caractéristiques, lequel, à le bien considérer, rend compte des principales différences que la seconde branche présente par rapport à la première. Dans cette seconde branche, ce n'est pas la vue de la jeune femme elle-même qui donne aux personnages que cette jeune femme bafouera, l'idée de leur tentative déshonnête ; c'est la vue d'un objet se rapportant à elle, le plus souvent une fleur, que la femme a remise à son mari, partant pour un lointain voyage, et qui restera constamment fraîche, tout le temps que la femme sera fidèle. Ce n'est donc pas la beauté de l'héroïne qui donne aux galants l'idée de l'entreprise ; ce n'est pas même, ordinairement, sa beauté présumée ; c'est le dessein de jouer un tour au mari en faisant se faner entre ses mains la fleur révélatrice.

Cette fleur, dans le vieux conte indien de la *Brihatkathâ*, est, si l'on peut parler ainsi, en double exemplaire : le dieu Siva, en effet, donne à chacun des deux époux, pendant leur sommeil, comme garantie de la fidélité de l'un envers l'autre, un lotus rouge. Mais, partout ailleurs, la fleur ou le bouquet qui ne doit pas se flétrir, et dont l'origine n'est pas indiquée, est entre les mains du mari seulement, à qui sa femme l'a donné. — L'exception la plus remarquable est celle qu'offre le conte des *Gesta Romanorum*, où c'est la mère de la jeune femme qui donne à son gendre le talisman, une *chemise* qui doit rester blanche tant que la fidélité de chacun des époux envers l'autre restera entière. On dirait que ce talisman unique à double propriété est un souvenir des deux talismans bien distincts du conte de la *Brihatkathâ*. (Dans le petit poème anglais, c'est aussi la belle-mère qui donne à son gendre le talisman, une rose ; mais cette rose ne garantit, ici comme d'ordinaire, que la fidélité de la femme.)

En Orient, — Gaston Paris, ni personne ne pouvait le savoir en 1894, — si ce n'est pas une *chemise* que la femme remet à son mari, c'est un objet analogue, un *vêtement*, qui disparaîtra en cas d'infidélité de la femme. Ce trait se trouve dans la recension persane du *Touti Nameh* traduite en malais que nous avons mentionnée plus haut. En même temps que le vêtement, le mari reçoit de sa femme le talisman habituel, une fleur.

Il faut ranger à part un petit groupe, dont font partie les deux contes tunisiens et dans lequel ce que nous avons appelé la *beauté présumée* de l'héroïne est le grand moteur de l'intrigue.

Le conte du Haut-Indus (Ch. Swynnerton, *op. cit.*, p. 188) rattache ce trait nouveau à la fleur magique elle-même. Le roi, ayant vu cette fleur, dont le mari, qui est entré à son service, lui a révélé la propriété, dit à ses ministres : « Vous voyez cette fleur, comme elle est belle ! La dame elle-même doit

(1) Ch. Swynnerton, *op. cit.*, p. 188 seq. — J. Brandes, sur la version malaise du Touti Nameh, dans la *Tijdscrift voor Indische Taal-, Land en Volkenkunde*, tome 41 (Batavia, 1899), pp. 453-455.

être belle aussi. N'épargnez aucune peine pour me l'amener. » — On se rappelle que, dans le premier conte tunisien, l'idée de talisman s'est complètement effacée, et qu'on en est arrivé à ce trait prosaïque des « belles robes » qui doivent faire penser à l'absente et qui émerveillent le sultan (1). — Quant au second conte tunisien, la beauté de la femme n'est pas seulement présumée ; car le *portrait* est là.

Comment l'héroïne se défend-elle contre l'entreprise ? Dans un petit nombre de contes, par un moyen analogue à ceux de la première branche, par la frayeur inspirée aux galants.

La recension du *Touti Nameh* persan de laquelle provient la version turque donne ainsi cet épisode :

Le prince que sert, comme soldat, le mari de l'héroïne envoie successivement auprès d'elle un émissaire, puis un autre, afin de mettre à l'épreuve la rose mystérieuse. Le premier émissaire est à peine introduit auprès de la jeune femme, que la servante, d'accord avec sa maîtresse, frappe violemment à la porte de la rue et accourt dire que c'est le frère aîné de la dame qui arrive. Épouvante du galant. La jeune femme le cache dans un magasin *(sic)*, qu'elle ferme à clef. Même aventure arrive au second émissaire, que le prince envoie, ne voyant pas revenir le premier.

Cet épisode est à peu près celui du second conte tunisien, dans lequel un *beau-frère* terrible correspond au *frère* du conte persan ; mais ce n'est pas dans un magasin, ni dans toute autre chambre, que le galant est enfermé ; on le descend, sous prétexte de le cacher, dans une cave.

C'est aussi dans une cave que l'héroïne du conte turc de l'*'Al-faradj* enferme successivement les trois vizirs, puis le roi, après les avoir préalablement enivrés, et ils doivent teiller du coton (comme les deux vizirs et le sultan du second conte tunisien doivent carder de la laine) (2).

Dans les *Gesta Romanorum* et dans *Perceforest*, la jeune femme use de douces paroles pour faire entrer chacun des galants, sous prétexte de venir bientôt le rejoindre, dans une chambre ou dans une tour, et elle l'y enferme.

(1) Selon toute probabilité, ce trait des « belles robes » est l'affaiblissement du mystérieux « vêtement » révélateur du conte malayo-persan. Il est vrai que le mari, dans ce dernier conte, doit mettre le « vêtement », et, cela va sans dire, le fiancé, dans le conte tunisien, ne mettra pas les « robes » ; mais ils devront, l'un et l'autre, *regarder* souvent ce qui leur a été donné : le fiancé du conte tunisien, pour réveiller en soi le souvenir de celle qui lui est promise ; le mari du conte malayo-persan (et cela est la version primitive), pour voir si sa femme lui est fidèle.

(2) Dans le conte du Haut-Indus, la jeune femme fait manger aux émissaires (d'abord à deux vieilles, soi-disant pèlerines de la Mecque, puis à deux prétendus fakirs) des friandises dans lesquelles elle a mis du *bhung* (drogue stupéfiante), et elle les rend hébétés. De plus, elle fait raser aux deux hommes cheveux et barbe et leur fait enduire le visage de noir de fumée [infiltration d'un des sous-thèmes de la permière branche]. Le roi, ne les voyant pas revenir, part pour le pays de la jeune femme et va frapper à la porte de celle-ci, avec son vizir, sans dissimuler sa qualité. La jeune femme, se donnant pour servante, les reçoit et les sert à table : dans la conversation, elle promet d'envoyer de force au palais sa maîtresse en litière couverte. Quand la litière, les rideaux bien baissés, arrive au palais, le roi y trouve ses émissaires, hommes et femmes, toujours hébétés par le *bhung* [comme, dans la première branche, le roi trouve dans les coffres les galants ridiculement défigurés].

(Dans *Perceforest*, les prisonniers doivent filer du lin ; dans le poème anglais, teiller, échanvrer et filer, chacun selon ce qui lui est ordonné.)

Dans le *Touti Nameh* persan de Nakshebî, la jeune femme, en attendant l'arrivée du galant, fait disposer, sur l'orifice d'un puits desséché, un lit suspendu au moyen de cordes pourries, et, quand le galant se met sur ce lit, il tombe aussitôt dans le puits (1).

L'héroïne du second conte tunisien, on s'en souvient, improvise moins les choses : elle prend jour avec les sept émissaires du sultan, qui doivent l'emmener à Stamboul, et, dans l'intervalle, elle fait creuser par une équipe de vingt puisatiers, « en deçà de la porte d'entrée de sa maison, un grand trou, pour lequel un menuisier fait un couvercle qui bascule facilement », et elle met un tapis sur le piège. C'est ainsi que les sept hommes tombent à la fois dans le trou.

Dans le poème anglais du xve siècle, le mari, charpentier de son état, construit, par sollicitude pour sa femme et en prévision des longues absences que nécessite sa profession, une chambre entourée de murs épais, où il dispose une trappe de telle façon que, dès qu'on met le pied dessus, on tombe dans un souterrain.

Nous le déclarons franchement, malgré l'autorité de Gaston Paris (*op. cit.*, p. 110) : nous serions bien étonné si cette idée ingénieuse, trop ingénieuse, de la trappe faisait partie de la forme primitive du conte, surtout accompagnée, comme elle l'est dans le poème anglais, de la prévision vraiment divinatoire du mari. Les contes y vont plus simplement, et *machinent* moins.

Le conte indien de *Devasmitâ*, dans la *Brihatkathâ* cachemirienne, — s'il n'est nullement, malgré son âge, un représentant de la forme primitive, — n'en est pas moins très curieux pour la manière dont il combine des sous-thèmes, provenant des deux branches.

L'introduction est bien de la seconde branche : fleur magique, dont le mari de Devasmitâ, éloigné de son pays pour affaires de commerce, révèle la propriété à quatre jeunes marchands, qui l'ont enivré ; expédition de ces marchands vers le pays où est restée Devasmitâ.

Ce qui suit a quelque chose de la première branche : chacun des jeunes marchands est, à son tour, reçu dans la maison de Devasmitâ par une servante, habillée des vêtements de sa maîtresse, et qui fait boire au galant du vin auquel est mêlé du suc de *datura* ; privé de ses sens par cette drogue, il est marqué au front d'un fer rouge en forme de patte de chien, dépouillé de ses vêtements et jeté hors de la maison, dans un fossé plein d'immondices.

Ici, sans doute, Devasmitâ ne fait pas porter les galants chez le roi, à l'ins-

(1) On se demandera peut-être comment il se fait que la version turque du *Touti Nameh*, ainsi qu'on l'a vu, donne tout autrement ce passage. Peut-être cette version turque a-t-elle été faite sur l'ancien *Touti Nameh* persan, aujourd'hui disparu, et non sur l'arrangement versifié que Nakshebî en a publié dans la première moitié du xive siècle. Il est intéressant de rapporter ici la déclaration de Nakshebî (W. Pertsch, *loc. cit.*, p. 515), d'après laquelle le vieux *Touti Nameh (Livre du Perroquet)*, qui a emprunté son titre et son cadre au livre sanscrit la *Çoukasaptati (Les Soixante-dix [histoires] du Perroquet*, a pris ses élements, non dans la *Çoukasaptati* seulement (ce que la plus rapide confrontation fait sauter aux yeux), mais *dans plusieurs « livres indiens »*.

tar des héroïnes de la première branche, pour les faire sortir, défigurés et piteux, de coffres où elle les aurait fait entrer ; mais, déguisée en homme, elle va trouver le roi de leur pays, pour les revendiquer comme esclaves fugitifs, et elle les contraint à montrer, devant le peuple assemblé, la marque humiliante de la patte de chien, cachée sous le bandeau dont ils se couvrent le front. C'est bien là, ce nous semble, le *pendant* du premier tableau.

Pourquoi Devasmitâ, en partant dans le pays où sont retournés les jeunes marchands et où séjourne encore son mari, s'est-elle habillée en homme, comme le font les héroïnes des deux contes de Tunis (et aussi celles du conte tibétain et de plusieurs contes populaires indiens, tel que *la Fille du Forgeron*), quand elles vont délivrer leur fiancé ou leur mari prisonnier ? Y aurait-il dans le vieux conte une infiltration d'un thème analogue au thème de ces contes d'aujourd'hui ? La chose ne serait pas du tout impossible, et même elle devient très probable, pour peu qu'on lise avec attention le récit de Somadeva :

Devasmitâ ayant raconté à la mère de son mari son aventure avec les quatre marchands, sa belle-mère lui dit : « Ma fille, tu as bien agi ; mais il peut se faire qu'il en résulte des malheurs pour mon fils. » A quoi Devasmitâ répond : « *Je le délivrerai*, comme Saktimatî délivra jadis son mari par son intelligence. » (Suit l'histoire d'une certaine Saktimatî et de son mari, que, par ruse, elle tire de prison.)

« Je le délivrerai » : ces mots du récit indien relient la dernière partie des aventures de Devasmitâ à tous ces contes que nous avons étudiés et dans lesquels la jeune femme *habillée en homme* délivre son mari de captivité.

Qu'on veuille bien le remarquer : toutes ces combinaisons de thèmes divers, toutes ces infiltrations que présente le conte de *Devasmitâ*, existaient certainement déjà dans le texte de la recension cachemirienne de la *Brihatkathâ* que reflètent tout à fait de la même façon les arrangements versifiés au XIe siècle par Somadeva et par Kshemendra. Elles existaient donc très probablement au Xe siècle, pour le moins. Nous aurions à remonter encore de quelques centaines d'années, s'il était établi que le conte de la recension cachemirienne faisait déjà partie de l'antique *Brihatkathâ*.

N° 2. — Contes des Berbères de Tamazratt

(TUNISIE DU SUD)

Nous revenons à notre thème du *Chat* ,qui va se présenter à nous, toujours en Tunisie, dans un encadrement beaucoup moins compliqué que l'encadrement (ou plutôt le double encadrement) précédent, mais tout aussi indien.

Dans le conte berbère que nous avons à examiner maintenant (1),

(1) Hans Stumme, *Mærchen der Berbern von Tamazratt in Südtunisien* (Liepzig, 1900), n° 6.

il y a, comme dans les deux contes arabes de Tunis, une cousine ; elle a même deux cousins, l'un, son préféré, neveu de son père ; l'autre, neveu de sa mère :

La mère voulant marier la jeune fille à ce dernier, la jeune fille dit à son père que le mieux serait peut-être de donner à chacun des deux jeunes gens un vaisseau et des marchandises : celui qui aura fait preuve de plus d'intelligence et de caractère, elle le prendra pour mari. Le père approuve et les deux jeunes gens s'embarquent, faisant voile chacun de son côté.

Le neveu de la mère, Saïd, aborde dans un certain port. Près de la porte de la ville, des joueurs l'invitent à tenter la chance. « En quoi consiste votre jeu ? » demande-t-il. Les gens répondent : « Nous avons *un chat qui est en état de tenir pendant toute la nuit une bougie entre ses pattes de devant*, pendant que nous sommes à écrire. Si ce chat laisse tomber la bougie, nous te donnerons cent de nos vaisseaux ; s'il ne la laisse pas tomber, ton vaisseau nous appartiendra. — Accepté ! » dit Saïd. Mais le chat tient la bougie jusqu'au matin, et le jeune homme, ruiné, est obligé de s'engager comme apprenti chez un gargotier.

Une dizaine de jours après, arrive dans cette même ville Achmed, le neveu du père de la jeune fille. Comme Saïd, il accepte la proposition des maîtres du chat ; mais il a soin de se procurer deux souris, qu'il remet à un petit garçon en lui donnant ses instructions. Le soir venu et le chat étant à son poste, l'enfant, qui est entré dans la chambre, lâche une souris, puis l'autre, et le chat, qui d'abord est resté tranquille, saute sur la seconde souris en renversant la bougie. Achmed a donc gagné les cent vaisseaux.

Se promenant ensuite dans la ville, il rencontre Saïd, à l'ouvrage chez son gargotier. Il lui fait raconter son malheur, et lui propose de lui rendre son vaisseau, mais à la condition que Saïd se laissera marquer au fer rouge, au bas du dos. L'autre accepte, et Achmed le marque de son sceau, qui le déclare en toutes lettres sa propriété. Puis il lui dit de retourner dans leur pays.

Arrivé là, Saïd est reçu par sa tante qui, toute joyeuse, lui demande quand il veut qu'ait lieu son mariage avec sa cousine. Le jour est fixé, et Achmed revient ce jour-là même. Quand le cortège nuptial passe devant sa maison, il enlève la fiancée. Tumulte. « Faites venir Saïd », dit Achmed. Et, Saïd étant arrivé : « Levez ses vêtements, et lisez ce qui est écrit sur mon sceau, dont il est marqué. » Constatation faite, les gens disent à Saïd : « Ce n'est pas à toi que revient la femme. » Et ainsi Achmed épouse sa cousine.

Un conte arabe de l'Iraq-Arabi (ancienne Mésopotamie) présente ce même thème général, d'une façon moins complète, mais avec des traits particuliers (1). Les deux jeunes gens sont frères de père, l'un est né de la femme libre ; l'autre (celui qui réussit), de la femme esclave. Arrivée successive des deux jeunes gens dans une certaine ville maritime ; vaisseau perdu par l'un dans une sorte de jeu (qui remplace le pari au sujet du chat), puis regagné par l'autre ; le perdant forcé

(1) F. H. Weissbach, *Beiträge zur Kunde des Irak-arabischen*, 1re partie (Leipzig, 1908), n° 17.

d'entrer au service d'un gargotier, puis délivré par son frère, qui le marque du sceau de l'esclavage, tous ces traits se rencontrent dans le conte mésopotamien ; mais l'exhibition de la marque n'a pas lieu, et le simple récit des aventures des deux frères fait que le père favorise le fils de la femme esclave et sa mère.

Il est visible que le conte berbère de Tunisie, ainsi que le conte arabe de Mésopotamie, se rattachent au groupe de contes auquel appartient le roman hindoustani de la *Rose de Bakawali*. Récapitulons : délivrance d'un frère par un frère (dans le conte berbère, du cousin d'une jeune fille par un autre cousin) ; ingratitude du libéré (trait estompé dans le conte berbère et tout à fait effacé dans le conte de l'Iraq-Arabi) ; exhibition de la marque d'esclavage (trait également effacé dans ce dernier conte).

Nous avons montré plus haut le parallèlisme qui existe entre *la Rose de Bakawali* et un autre conte indien, *la Fille du Forgeron*. Ce parallélisme reparaît ici. Dans le conte berbère, la conduite de Saïd, laissant croire à son prétendu succès commercial, correspond, d'une façon un peu adoucie, aux impudentes vanteries des frères de Taj-Ulmuluk ou à celles du prince Ghool, le mari de la fille du forgeron ; et le châtiment de ce même Saïd, forcé, comme les frères de Taj-Ulmuluk, de montrer sur sa personne l'empreinte du sceau, est tout à fait du même genre que le châtiment du prince Ghool, sous les yeux duquel sa femme, sa libératrice, met tout d'un coup, pour lui rabattre le caquet, les vêtements d'esclave qu'il a portés.

N° 3. — Conte arabe d'Algérie

(BLIDA)

Jusqu'ici, dans nos longues investigations, nous n'avons pas rencontré, hors de l'Europe, notre thème du *Chat* sous la forme moralisante. Un conte arabe d'Algérie, recueilli à Blida par M. J. Desparmet, qui a bien voulu nous le communiquer, comble cette lacune (1).

Ce conte étant inédit, nous donnerons *in extenso* tout l'épisode du Chat, d'après la traduction de M. Desparmet. L'introduction du conte est celle-ci : Un roi, nommé El Berrendjes, veut se marier, « pour ne pas laisser la maison du roi vide ». Il consulte son vizir,

(1) M. J. Desparmet, professeur agrégé d'arabe au lycée d'Alger, s'est fait connaître par la publication d'un volume des plus curieux, *Contes populaires sur les ogres, recueillis à Blida* (Paris, 1909).

homme sage et intelligent, nommé Tel'at echchems (« Lever-du-Soleil »). Celui-ci l'en dissuade pour le moment :

« Attends d'avoir corrigé ton naturel, lui dit-il ; car ton naturel n'est pas bon. Donne-moi pour cela, ô roi, quelques jours de délai. — C'est bien », dit le roi. Quelques jours après, il avait oublié ce qu'il avait dit à son ministre au sujet du mariage.

Un jour, le ministre se dit : « Je vais voir si le roi a toujours son naturel ou non. » Le soir, justement, le roi invita son ministre à souper. Après avoir mangé et bu et s'être lavé les mains, ils s'attardèrent à causer. Or, quand le roi soupait à la nuit tombée, *c'était son habitude qu'un chat lui tînt la bougie, accroupi devant lui.* « N'est-ce pas, dit le roi au vizir, que ce chat est d'un bon naturel, et bien intelligent ? — A quoi reconnais-tu, demanda le vizir, qu'il a un bon naturel ? *Quiconque a son naturel, jamais ne l'oublie.* » Ils se turent.

Le lendemain, le vizir se dit : « Je voudrais bien que le roi m'invitât encore chez lui. » Ce fut ce qui arriva. Ce soir-là donc, il se rendit encore à la demeure du roi. Il prit place. On posa devant eux le guéridon chargé de mets ; ils mangèrent et se lavèrent les mains, On servit le thé et le reste. Le vizir avait eu soin, avant de se rendre chez le roi, de prendre des souris de sa maison qu'il avait mises dans une tabatière en argent. Le chat tenait la bougie, quand soudain le vizir ouvrit la tabatière, et les souris s'en échappèrent. A peine les souris dehors, le chat jeta la bougie et se mit à courir après elles, laissant le roi et le vizir dans l'obscurité : « Regarde, dit le vizir. Tu prétends avoir bien formé le naturel de ce chat : à peine les souris ont-elles passé devant lui, qu'il a tout quitté pour se mettre à leur poursuite. » Ils se turent.

Et, sans doute, ils méditèrent sur le *Fabula docet ;* car le voici de nouveau, le *Fabula docet* du moyen âge : « Mieuz vaut nature que nourreture. » « *Plus valere naturam quam nutriturum.* » Ce que dit le vizir en son arabe : « Quiconque a son naturel, jamais ne l'oublie. »

Le conte se poursuit. Malgré sa maxime et son enseignement en action, le vizir marie le roi, et le récit s'engage dans toute une suite d'aventures, simplement juxtaposée à notre petite histoire, et dont nous n'avons pas à nous occuper ici.

§ 5. — *En Palestine.*

En Palestine (1), le conte a subi une forte modification : c'est, sans doute, toujours le conte moralisant du moyen âge européen, mais c'est un conte du *Chat et de la Chandelle...* sans chandelle :

Un sultan a deux vizirs, un Juif et un Chrétien, qui sont très jaloux l'un de l'autre. Le sultan leur demande, un jour, lequel vaut le mieux d'être d'humble naissance, mais bien élevé, ou d'appartenir à une bonne famille

(1) J. E. Hanauer, *Folklore of the Holy Land* (Londres, 1907), p. 142.

quoique pauvre. Le Juif tient pour la race, tandis que le Chrétien prend parti pour l'éducation, disant que lui-même a dressé un chat à faire l'office d'un bon serviteur. « Si Votre Majesté lui fait montrer son chat, dit le Juif, je démontrerai à mon tour que bonne naissance est au-dessus d'éducation. »

L'épreuve a lieu le lendemain. A un signal du vizir chrétien, un beau chat arrive, marchant sur ses pattes de derrière et portant un petit plateau d'or, chargé de rafraîchissements. Mais le Juif a une souris dans une petite boîte cachée dans sa manche, et, juste au moment où le chat présente au sultan le plateau, il lâche la souris. Le chat hésite un instant, puis laisse tomber le plateau et se lance à la poursuite de la souris.

Bien qu'aucun renseignement ne soit donné sur la provenance du conte (chrétienne, juive ou musulmane), il est plus que probable que cet apologue, tout en l'honneur du vizir juif et de sa « race », a été raconté par un Juif.

§ 6. — *Au sud du Caucase et dans l'Asie centrale.*

A la dernière heure, pendant la correction des épreuves de ce travail, nous recevons de notre ami M. le professeur G. Polívka, de Prague, dont nous avons déjà eu à citer plus haut d'intéressants renseignements. (*1re partie*, *A*, § 3), l'aimable communication que voici :

« Je suis en train de lire, dans la *Zivaja Starina*, XIX, 121-128, une version du conte *du Chat et de la Chandelle* ; cette version est assez semblable au récit des Aïsors, dans le *Sbornik Kavkaz.*, XVIII, section 3, p. 70. Le premier de ces deux contes a été recueilli à Khiva, de la bouche d'un homme parlant le *sarte*. Peut-être pourrez-vous encore intercaler cette note dans votre article. »

Notre conte a donc pénétré dans l'Asie centrale, dans cette grande oasis, toute musulmane, de Khiva, faisant partie du Turkestan, et que les Russes ont eu tant de peine à soumettre à leur suzeraineté.

Avec les Aïsors, nous nous trouvons dans la région au sud du Caucase : ce petit peuple, de langue sémitique (branche araméenne) et de confession jacobite ou nestorienne, est, en effet, dispersé dans le nord-ouest de la Perse (à l'ouest du lac d'Ourmiah), dans le Kourdistan turc et dans la Transcaucasie russe (gouvernement d'Érivan).

L'obligeance de M. F. Psalmon, professeur de langues vivantes, nous permet de donner, dès maintenant, le résumé du conte des Aïsors, tel qu'il est traduit en russe dans le *Sbornik* de Tiflis (1894) :

Le Tsar Miren propose à un riche marchand une partie d'échecs. Conditions : si le chat du Tsar éclaire les joueurs jusqu'au matin en tenant une chandelle entre ses pattes, le Tsar prendra la fortune du marchand et mettra

celui-ci en prison. Au cas contraire, le Tsar donnera au marchand la moitié de son royaume. Ils jouent ; le chat éclaire jusqu'au matin, et le marchand perd fortune et liberté.

La femme du marchand apprend la chose et va aussitôt au secours de son mari, déguisée en homme et emportant une caisse pleine de souris vivantes. Elle aussi joue avec le Tsar : cette fois, les conditions sont que, si le chat cesse de tenir la chandelle, l'adversaire du Tsar aura les clefs des prisons. Pendant le jeu, un serviteur de la femme lâche une souris : le chat veut la poursuivre, mais le Tsar l'en empêche d'un regard. Peu après, une quantité de souris sont lâchées ; le chat ne peut plus y tenir et il laisse tomber la chandelle pour se mettre en chasse.

La femme, ayant gagné, délivre son mari, qui ne la reconnaît qu'une fois arrivé à la maison.

Quant au conte de Khiva, publié dans une revue russe introuvable à Paris, nous n'avons pas encore pu nous le procurer ; mais ce qu'en dit M. Polivka, nous fait penser que, comme le conte des Aisors, il présente la combinaison si fréquente de notre thème du *Chat* avec le thème de *la Femme délivrant son mari*.

TROISIÈME PARTIE

DANS L'EUROPE D'AUJOURD'HUI

Avec le conte arabe de Blida et aussi, malgré une notable altération, dans le conte palestinien, nous avons retrouvé hors de l'Europe, la forme moralisante du *Salomon et Marcolphe* et des autres écrits de notre moyen âge européen. Rentrant en Europe, après cet interminable circuit, nous voici en face d'un conte roumain de Transylvanie, tout récemment recueilli, le seul conte populaire européen, de nous connu, dans lequel l'histoire du *Chat* ne dérive pas, plus ou moins directement, du *Salomon et Marcolphe*, et nous constatons, non sans surprise, que ce conte de Transylvanie présente, comme la plupart des contes orientaux dans lesquels entre l'histoire du *Chat*, une forme toute romanesque, et, pour préciser, qu'il est le pendant exact du premier conte arabe de Tunisie, analysé ci-dessus (2de partie, § 4, nº 1).

Quand on aura lu le résumé de ce conte roumain, on comprendra pourquoi nous avons cru devoir en retarder l'examen jusqu'au moment où l'on aurait déjà fait connaissance avec les contes orientaux et surtout avec le curieux conte arrivé d'Orient aux pays barbaresques.

Le conte roumain, dont une traduction allemande a été pu-

bliée en 1907, a été recueilli avec beaucoup d'autres en Transylvanie, tout près (à l'est) de Hermannstadt, dans la vallée du Haar, petit cours d'eau qui se jette dans l'Alt ou Aluta, affluent du Danube (1) :

Un brave garçon, un peu simple, qui s'est marié après avoir été au service d'un marchand et qui fait un petit commerce, veut un jour se mettre en route pour aller acheter des marchandises. Mais sa femme lui demande si, quand il sera loin, il ne l'oubliera pas. Le jeune homme la rassure et lui pose la même question. Alors sa femme lui dit de s'asseoir et qu'elle va lui raser le visage. « Si la barbe repousse, ce sera signe que j'ai eu conversation avec un autre. » Puis elle lui donne une chemise, blanche comme neige, lui disant de la mettre . si cette chemise devient noire, cela signifiera même chose.

Le jeune marchand arrive, le soir, dans une ville et s'arrête dans une auberge. Quand il entre dans la salle, il voit une table carrée, et *sur cette table, à trois des coins, un chat tenant dans ses pattes une lumière.* Comme il s'en étonne, l'hôtelier lui dit : « Veux-tu parier avec moi ? les chats ne bougeront pas jusqu'à demain matin. Si je perds le pari, nous sortirons de la maison, moi et ma femme, le bâton à la main ; si tu perds, tu me donneras tout l'argent que tu as sur toi, et je t'enfermerai dans un caveau (*gemauertes Loch*, « trou maçonné »). » Le jeune marchand tient le pari. Le lendemain matin, les trois chats n'ont pas bougé, et l'hôtelier, après avoir pris au jeune homme tout son argent, l'emmène dans le caveau, où étaient déjà enfermés six hommes.

Le jeune homme reste longtemps dans le caveau, et ses compagnons, ainsi que l'hôtelier, sont grandement étonnés de voir sa chemise demeurer toujours blanche, et son visage ne pas cesser de ressembler à celui d'une jeune fille. L'hôtelier en est à se demander si le jeune homme n'est pas un saint ou même un ange ; auquel cas, il vaudrait mieux le mettre en liberté pour ne pas avoir d'affaire avec lui. Il le questionne et le jeune homme lui révèle le mystère. Ses compagnons ont aussi entendu, et ils conviennent avec l'hôte que deux d'entre eux iront voir s'ils peuvent tromper la femme.

Les deux hommes arrivent, le soir, au village de la femme et frappent à sa porte, disant qu'ils sont de pauvres voyageurs, épuisés de fatigue et mourant de faim. Elle leur donne à manger par pitié ; mais, quand ils demandent à rester la nuit dans la maison, un trait de lumière lui traverse l'esprit. Alors, elle leur dit d'entrer dans la meilleure chambre, les fait passer devant elle et les enferme à clef.

Le lendemain matin, elle les interroge à travers la porte et, quand elle connaît l'aventure de son mari, elle se déguise en moine et part, emportant trois souris. Elle arrive chez l'hôtelier, gagne le pari, grâce aux souris ; puis elle se fait donner toutes les clefs de la maison, qui maintenant lui appartient, délivre les gens enfermés dans le caveau et rend à chacun son argent. Enfin, elle se fait reconnaître de son mari.

Si on se remémore le conte tunisien et ce qu'il a de caractéristique,

(1) Pauline Schullerus, *Rumænische Volksmærchen aus dem mittleren Harbachthal* (Hermannstadt, 1907), n° 39.

le *double encadrement* qu'il donne à l'histoire du *Chat*, on distinguera sans grande peine, dans le conte roumain, chacun des deux encadrements combinés : d'abord l'encadrement de tant de contes orientaux résumés plus haut (l'histoire de la jeune femme allant délivrer son mari, ruiné et réduit en esclavage à la suite de son aventure chez le maître du chat), puis l'autre encadrement, étudié dans l'*Excursus* III, *Seconde branche* (l'histoire du talisman que la jeune femme donne à son mari au moment de la séparation, et dont la vue est, pour des libertins, le point de départ de tentatives déjouées par l'héroïne).

Mais, dans le conte roumain, à la différence du conte tunisien, la combinaison s'est faite entre les deux encadrements *ayant conservé leur forme pure*. Le second, en particulier, n'est pas altéré et faussé par la substitution de ce trait prosaïque des « belles robes » au trait du talisman révélateur. Et, de plus, toujours dans le conte roumain, la combinaison est aussi simple qu'ingénieuse, et toutes les parties du récit se relient étroitement : c'est chez le maître des chats lui-même et chez les compagnons de captivité du jeune marchand que naît l'idée de l'entreprise, et c'est cette entreprise elle-même qui met l'héroïne au courant de ce qu'il faut faire pour délivrer son mari. Le récit tunisien, en tout cela, est moins net et va moins droit au but.

Un trait intéressant du conte roumain, c'est le trait de la *chemise*, et il n'y a aucunement lieu de supposer que les Roumains auraient été chercher cette forme spéciale du talisman dans les *Gesta Romanorum* ou dans le petit poème anglais d'Adam de Cobsam qui, l'un et l'autre *(Excursus* III, *Seconde branche)*, ont ce même trait. Ce trait de la *chemise*, que le conte malayo-persan cité plus haut *(ibid.)* présente sous la forme analogue du *vêlement* mystérieux, est venu d'Orient avec tout le reste du conte.

Un autre détail à noter, c'est que, dans le conte roumain, la jeune femme qui se déguise en homme (comme dans tant de contes orientaux présentant le premier encadrement) prend un habit de *moine*.

Peut-être, se dira-t-on que c'est là un trait introduit dans le récit par les narrateurs chrétiens. La chose est loin d'être certaine, et ce peut être tout aussi bien la *christianisation* d'un trait oriental. Dans des contes de l'Inde (du genre de l'*Oiseau Bleu* de Mme d'Aulnoy), dans lesquels une jeune femme est aussi à la recherche de son mari (d'un mari féerique, celui-là), elle se déguise en

yoghî (ascète mendiant, adorateur de Siva) ou en *sannyâsi* (sorte d'anachorète) (1).

Somme toute, et bien que le conte roumain soit supérieur au conte tunisien au point de vue de la bonne conservation des deux encadrements combinés, ses deux encadrements sont bien ceux du conte tunisien, et, en définitive, *combinés de même façon*. Or, des combinaisons aussi caractéristiques ne peuvent s'être faites dans plusieurs endroits à la fois, dans le cas présent en Transylvanie, d'une part, et en Tunisie, de l'autre. Elles se sont faites dans un seul et même endroit. Et, comme il est invraisemblable, historiquement et géographiquement, que les Transylvains, si on les suppose les auteurs de cette combinaison, l'aient transmise aux Tunisiens, ou réciproquement, il faut bien admettre que, d'un pays où elle a été faite d'abord, la combinaison en question a été apportée, d'un côté en Transylvanie, de l'autre en Tunisie.

Comment a-t-elle été apportée, ici et là ? Par deux des grands courants, parfaitement déterminables, qui autrefois se sont dirigés de l'Inde vers l'Occident. Pour la Tunisie, le courant est tout indiqué : c'est celui qui, passant par la Perse, a suivi la marche envahissante des Arabes vers les pays barbaresques et longé toute la côte septentrionale de l'Afrique, Pour la Transylvanie, le courant est probablement une ramification du courant principal, qui, traversant également la Perse, est arrivé par les Turcs en Grèce et dans la péninsule des Balkans, en Hongrie même jadis, laissant comme trace de son passage, entre les Roumains du Banat hongrois et ceux de la Roumanie proprement dite (non loin de la Transylvanie), une épave, la petite population turque de l'îlot d'Ada Kaleh, sur le Danube, en aval d'Orsova, laquelle, aujourd'hui encore, tant d'années après la séparation, raconte les vieux contes de Stamboul (2).

UNE RÉFLEXION FINALE

Dans tout le cours de cette étude, il est un point que nous n'avons pas même touché ; c'est l'hypothèse que le thème *du Chat et de la*

(1) Voir deux contes du Bengale, dans Miss Maive Stokes, *Indian Fairy Tales* (Londres, 1880), n° 25, et dans Lal Behari Day, *Folk-tales of Bengal* (Londres, 1883) n° 8.

(2) Un savant hongrois, M. Ignaz Kúnos, qui a recueilli une quantité de contes turcs du plus haut intérêt (traduits en partie dans ses *Türkische Volksmærchen aus Stambul*, Leyde, sans date), a publié, en 1907, avec traduction allemande, une cinquantaine de contes turcs, très intéressants aussi, provenant de cet îlot d'Ada Kaleh.) *Türkische Volksmærchen aus Adakale*, Leipzig, 1907).

Chandelle serait né, non pas dans un pays à déterminer, si c'est possible, mais dans deux, dans vingt pays divers, par une sorte de génération spontanée. L'idée dont procède ce thème vient, dira-t-on, si naturellement à l'esprit !... Voyons un peu.

Pour ce thème *du Chat et de la Chandelle*, deux questions doivent se poser :

1° Etant donné un chat tenant entre ses pattes une lumière ou la portant sur sa tête, comment, sans violence, lui fera-t-on lâcher prise ? — Evidemment n'importe qui répondra : Faites courir devant ce chat des souris.

2° Etant donné un chat, comment son *dresseur* s'y prendra-t-il pour démontrer que l'éducation est toute-puissante ? — Nous pouvons affirmer, sans crainte de nous tromper, que, sur mille personnes, si intelligentes qu'elles soient, ne connaissant pas préalablement l'historiette racontée dans le *Salomon et Marcolphe* ou une des historiettes similaires, il n'y en aura pas une qui trouvera, — ou plutôt qui retrouvera, — cette imagination baroque de faire tenir à un chat une lumière entre ses pattes ou sur sa tête.

Pas une, disons-nous, quand même elle aurait lu, dans des écrivains de l'antiquité, comme Lucien et comme saint Grégoire de Nysse, l'histoire des singes costumés en hommes et dansant devant le public émerveillé, puis, tout d'un coup, se mettant à courir à quatre pattes pour ramasser des noix qu'a jetées devant eux un spectateur malicieux (1). Entre cette histoire des singes et celle *du Chat et de la Chandelle* il y a, non point pour l'*idée* fondamentale, l'idée est identique, — mais pour la *forme* que revêt cette idée, un véritable hiatus (2).

Disons-le, ou plutôt répétons-le sans cesse : dans l'étude des contes, de leur origine, de leur propagation à travers le monde, ce qui est à considérer, ce ne sont pas les idées générales sur lesquelles ils sont construits, c'est la mise en œuvre de ces idées ; c'est aussi *les agencements particuliers, les enchâssements divers de ces idées ayant pris corps* ; en un mot, ce n'est pas l'*abstrait* ; c'est le *concret*.

(1) Lucien, *Piscator*, 36 (cf. *Apologia*, V). — Saint Grégoire de Nysse, *Ad Harmonium (Quid nomen professione christianorum sibi velit)*.

(2) Dans un autre épisode du *Salomon et Marcolphe*, Salomon, mécontent de voir anéanti en un instant le résultat de la belle éducation de son chat, ordonne de mettre ses chiens aux trousses de Marcolphe, si celui-ci ose se présenter au palais. Marcolphe achète un lièvre vivant, qu'il cache sous ses vêtements ; puis, quand il voit les chiens courir sur lui, il lâche le lièvre, et aussitôt les chiens, laissant là Marcolphe, se lancent à la poursuite du lièvre. Encore ici, une simple idée générale, qui ne révèle aucune communauté d'origine entre cet épisode des chiens et celui du chat.

APPENDICE

L'ENTOURAGE INDIEN DU THÈME DU CHAT ET DE LA CHANDELLE DANS LE *SALOMON ET MARCOLPHE*

Dans le *Salomon et Marcolphe*, non seulement le cadre proprement dit de notre thème *du Chat et de la Chandelle* est tout indien, mais plusieurs des épisodes qui avoisinent ce cadre présentent des éléments folkloriques bien indiens, eux aussi. Nous nous étions réservé d'établir ce double fait ; le moment en est venu.

I. — LA VEILLÉE DE SALOMON ET DE MARCOLPHE

Avant de nous transporter bien loin, en Orient, dans l'Inde et dans des pays vers lesquels ont rayonné, plus ou moins directement, l'imagination indienne et ses créations, complétons ce que nous avons dit, tout au commencement de ce travail, des « pensées » de Marcolphe somnolent. Ce qu'il pense, ce n'est pas seulement que « la nature est plus forte que l'éducation » ; il pense que « chez le lièvre, il y a autant de jointures (de vertèbres) dans la queue que dans l'épine du dos » *(tot leporis esse juncturas in cauda quot in spina)* ; il pense qu' « il y a autant de plumes blanches chez la pie que de plumes noires » *(tot pennas albas in pica quot nigras)* ; il pense... ; mais restons-en, pour le moment, à ces pensées *zoologiques*, dont il démontre *de visu* la vérité, dit l'histoire.

De cette veillée du *Salomon et Marcolphe*, Reinhold Koehler (1) a rapproché un chapitre d'un autre livre du moyen âge, l'ouvrage espagnol connu sous le nom de *El Libro de los Enxemplos* et dont le titre primitif est *El Libro de Exemplos por A. B. C.* (« Le Livre d'Exemples par A. B. C. »). L'auteur, — ainsi que M. Alfred Morel-Fatio, membre de l'Institut, l'a établi (2), — est un certain Climente Sanchez, archidiacre de Valderas (diocèse de Léon), qui vivait encore en 1423. Mais M. Morel-Fatio se demande avec raison si l'écrivain espagnol, qui ne donne aucune couleur locale espagnole à ses histoires, n'aurait pas tout simplement traduit un de ces *Alphabeta Exemplorum* ou *Narrationum*, comme il s'en fabriqua tant au XIIIe siècle. L'histoire dont nous allons citer un fragment peut donc parfaitement avoir été rédigée pour la première fois bien avant le commencement du XVe siècle (3) :

Théodoric, roi des Goths, a ravagé toute l'Italie, tué les consuls Boèce et Symmaque, jeté le pape Jean en prison, où il est mort, et fait périr un grand nombre d'innocents. Étant à Rome, il se plaît à faire des rondes de nuit, et tous les gardes de la cité qu'il trouve endormis, il les fait exécuter.

Or, une nuit que veille un homme appelé Cariolo, Théodoric l'appelle, et

(1) Article publié dans la revue *Germania* de 1873 et reproduit dans les *Kleinere Schriften*, déjà cités, II, pp. 266 seq.

(2) *Romania*, t. VII (1878), pp. 480 seq.

(3) Cette histoire forme le chapitre 43 de l'ouvrage, tel qu'il a été publié dans la *Biblioteca de autores españoles, tomo 51* (Madrid, 1860).

Cariolo ne répond pas. « Tu mourras, Cariolo ; car je te prends à dormir. — Je ne dormais pas ; je pensais. — Que pensais-tu ? — Je pensais *que la pie a autant de plumes blanches que de noires.* — Si ce n'est pas la vérité, dit le roi, tu mourras. » Et l'on trouve que c'est la vérité.

A une autre veillée, Cariolo dit qu'il pensait « *que le renard a autant de nœuds (nudos)* (c'est-à-dire de vertèbres) *dans la queue que dans l'épine du dos* ».

Enfin, à une troisième veillée, Cariolo répond qu'il pensait à des choses sinistres : il pensait que Théodoric est l' « homme du diable » et que son maître viendra l'emporter, ce jour-là même. Et cela, en effet, a lieu.

Cariolo, c'est Marcolphe, devenu garde de nuit ; Théodoric, c'est Salomon, faisant des tournées d'inspection. Mais, de part et d'autre, ce que dit l'un et l'autre roi est semblable, et, sur deux points, les réponses de Marcolphe et de Cariolo sont identiques, ces réponses si baroques, qu'il ne peut être question le moins du monde de coïncidences fortuites.

En constatant ces faits, Koehler se demandait, naturellement, si les deux récits étaient, l'un à l'égard de l'autre, « dans un rapport de dépendance » *(in einem Abhängigkeitsverhæltniss)*, c'est-à-dire si Cariolo dérivait de Marcolphe, ou Marcolphe de Cariolo, et il se refusait à faire là-dessus aucune « conjecture » (1).

C'était là, en 1873, une réserve digne de ce vrai savant. Aujourd'hui, grâce à des documents révélateurs, on peut non pas simplement conjecturer, mais affirmer. Marcolphe et Cariolo sont indépendants l'un de l'autre : ils sont venus du lointain Orient, chacun de son côté ; chacun, — le factionnaire comme le veilleur en chambre, — a laissé son prototype au point de départ, dans l'Inde.

Voyons d'abord, dans la littérature de l'Inde, l'original de l'épisode du *Salomon et Marcolphe*, ou plutôt le conte représentant (dans l'état actuel des recherches) le prototype indien commun à l'histoire de Marcolphe et à celle de Rohaka, le pendant de Marcolphe dans l'Inde.

L'histoire de Rohaka se trouve dans un livre *djaïna* (2), l'*Antarakathâsamgraha*, compilation rédigée en sanscrit, vers l'an 1300 de notre ère, par un certain Radjâçekhara, qui dit formellement avoir tiré cette histoire et d'autres d'un commentaire d'un livre canonique djaïna, le *Nandisútra*. A quelle époque vivait le commentateur, Malayagiri ? Un savant indianiste, feu Franz Kielhorn, croit que cette époque peut être fixée au milieu du XIIe siècle. Mais les histoires que Malayagiri raconte tout au long dans son commentaire, il ne les invente pas ; il les tire de traditions auxquelles le texte commenté par lui faisait simplement allusion dans des *gâthâs* ou vers intercalaires (donnant, par exemple, à la file, les titres des douze historiettes composant l'histoire de Rohaka). Sans rechercher si ces *gâthâs* appartenaient ou non au texte primitif, tout cela nous fait remonter bien au delà de la moitié du XIIe siècle.

M. le comte F. L. Pullé, professeur à l'Université de Bologne, a publié, en

(1) *Ibid.*, p. 272.

(2) Le *djaïnisme*, dont la fondation est contemporaine de celle du bouddhisme, n'a pas disparu de l'Inde, comme ce dernier ; il s'y est maintenu et y compte partout, notamment dans le Nord-Ouest, de nombreuses et florissantes communautés. Comme le bouddhisme, le djaïnisme aime à adapter à son enseignement les vieux contes de l'Inde.

1888 la traduction de cette histoire de Rohaka, dont il a édité le texte dix ans après (1) :

Rohaka est un jeune garçon d'une extraordinaire intelligence. Plusieurs fois, il a tiré d'embarras les gens de son village, qui, en présence d'ordres envoyés par le roi d'Ujjaîni et impossibles à exécuter, ne savent que faire.

Le roi ayant mandé Rohaka, on fait coucher le jeune garçon au pied du lit royal. A chacune des quatre veilles de la nuit, le roi appelle Rohaka : « Ho! es-tu éveillé ou dors-tu ? — Seigneur, je suis éveillé. — Alors à quoi penses-tu ? — Je pense à telle ou telle chose. »

A la troisième veille, Rohaka répond : « O seigneur, je pense à l'animal *khâdahilâ* (?) : son corps est-il d'égale mesure que sa queue, plus petit ou plus grand ? — C'est à toi de décider, dit le roi. — Eh bien ! seigneur, ils sont de grandeur égale. »

M. Pullè, qui a parfaitement vu l'étrange ressemblance de cette veillée de Rohaka avec la veillée de Marcolphe, n'a été frappé que du « fait général ». En regardant les choses de plus près, on rapprochera sans hésiter du petit problème que se pose Rohaka relativement à la longueur respective du corps et de la queue de tel animal, le petit problème de Marcolphe sur le nombre respectif de vertèbres dans l'épine dorsale et dans la queue du lièvre.

L'autre conte indien, arrivé au Tibet avec le bouddhisme, dont l'introduction dans ce pays date du VIIe et surtout du VIIIe siècle de notre ère, a été traduit du sanscrit en tibétain au IXe siècle, et inséré dans cet immense recueil du *Kandjour*, dont nous avons parlé plus haut (seconde partie, seconde section, § 2). Il met en scène un roi de l'Inde, encore un roi d'Ujjaîni, le roi Pradyota, très irascible et cruel (2) :

Affligé d'insomnie, Pradyota fait, chaque nuit, dans la troisième veille, une tournée d'inspection de ses factionnaires : quand, au troisième appel, on ne répond pas, on a la tête coupée. Or, une certaine nuit, celui qui est de garde, c'est un homme du pays de Gandhâra (3), qui, pour de l'argent, a pris

(1) F. L. Pullé, *Un progenitore indiano del Bertoldo*, dans *Studi editi dalla Università di Padova a commemorare l'ottavo centenario dalla origine della Università di Bologna* (t. III, *Memorie*), Padova, 1888. — *Studi italiani di Filologia indo-iranica. Anno I* (1897), pp. 1 seq., et *Anno II* (1898), pp. I-XVI et pp. 1 seq. — C'est des remarques accompagnant soit le texte, soit la traduction de l'histoire de Rohaka que nous avons tiré les renseignements sur le livre djaïna Nous nous permettrons, de reuvoyer aussi aux considérations sur l'âge d'un certain document djaïna (antique forme du Prologue des *Mille et une Nuits*), que nous avons publiées en 1909, d'après les communications d'un des spécialistes allemands les plus compétents, M. Ernest Leumann (*Le Prologue-cadre des Mille et une Nuits, les Légendes perses et le Livre d'Esther*, dans la *Revue biblique internationale* des Dominicains de Jérusalem, livraisons de janvier et avril 1909, pp. 35 seq. ; pp. 294 seq. du présent volume).

(2) Le roi Pradyota joue un rôle dans un grand nombre d'histoires bouddhiques. Dans le *Kandjour* tibétain, ses conversations avec le Gandhârien ne sont qu'une partie d'un cycle, qui a été traduit en allemand par feu Anton Schiefner (*Mahâkatjâjana und Kœnig Tshanda-Pradjota. Ein Cyclus buddhistischer Erzæhlungen*, Saint-Pétersbourg, 1875). Notre épisode se trouve pp. 1-7.

(3) Le « pays de Gandhâra » correspond au district indien de Peshavar, limitrophe de l'Afghanistan.

la place d'un jeune homme, fils d'un riche marchand, dont le tour était venu de veiller.

Quand le roi dit, pour la troisième fois : « Qui monte la garde ? » l'homme répond : « C'est moi, le Gandhârien. — O Gandhârien, demande le roi, que penses-tu ? » Le Gandhârien, « qui est intelligent et qui connaît ce que raconte le monde *(die Erzählungen der Welt)* », répond : « Je pense ce que pense le monde. — O Gandhârien, dit le roi, comment est-ce que pense le monde ? — O roi, il pense que le singe appelé *tête noire* a une queue qui est tout juste aussi longue que son corps. — O Gandhârien, est-ce possible ? — O roi, je te le montrerai. » Il le montre, en effet, et le roi lui dit : « O Gandhârien, comment as-tu su cela ? — O roi, j'ai vu qu'en été le singe, quand il s'assied, atteint sa tête avec sa queue. — O Gandhârien, tu es un homme intelligent. — O roi, c'est toute grâce de ta part. »

Bien d'autres interrogations sont faites par le roi, les nuits suivantes, pendant lesquelles le Gandhârien monte la garde pour le compte de divers habitants d'Ujjaïni, et, entre autres, « pensées » du « monde », le Gandhârien donne celle-ci : « Autant la perdrix a de plumes tachetées, autant elle en a qui ne le sont pas ».

Feu Alexandre Vesselofsky est le premier qui ait rapproché de l'histoire de Cariolo et de celle de Marcolphe ce conte tibétano-indien, dont le cadre est absolument le cadre caractéristique de l'histoire de Cariolo, et où Pradyota et Théodoric jouent absolument le même rôle (1).

Le conte bouddhique du Gandhârien marque encore davantage que le conte djaïna de Rohaka la ressemblance des deux récits indiens avec les deux récits européens : en effet, la réponse du Gandhârien au sujet des plumes de la perdrix, — réponse qui fait si bien pendant avec les réponses de Cariolo et de Marcolphe au sujet des plumes de la pie, — ne se trouvait pas dans le conte de Rohaka.

On aura pu remarquer que les deux contes indiens ne donnent pas tout à fait dans les mêmes termes que le *Sa omon et Marco phe* ou le *Libro de Los*

(1) A. Vesselofsky, *Sagenstoffe aus dem Kandjur* (*Russische Revue*, VIII 1876), pp. 287 seq. — L'aventure du Gandhârien figure dans ce qu'on peut appeler le « Cycle de Pradyota », ensemble de récits faisant partie d'un *vinaya* (recueil de traités de discipline bouddhique), le *vinaya* de l' « école » *Mûla-sarvâstivâda*, ouvrage très volumineux qui, traduit du sanscrit en tibétain au IXe siècle de notre ère, constitue à lui seul, dans le *Kandjour*, la section dite *Dulva*. Un siècle au moins avant les Tibétains, les Chinois avaient déjà traduit du sanscrit ce même *vinaya*. — C'est de l'intéressant livre de M. Félix Lacôte, *Essai sur Gunâdhya et la Brihatkathâ* (Paris, 1908, p. 237), que nous tirons ces renseignements complétés par les éclaircissements que le savant sanscritiste a eu l'obligeance de nous donner.

La traduction chinoise du *Mûla-sarvâstivada-vinaya* (traduction comprenant, notons-le bien, avec le cycle de Pradyota, l'aventure du Gandhârien) a été faite, traité par traité, de l'an 703 à l'an 710, par Yi-tsing ou plutôt par un collège de traducteurs, présidé par Yi-tsing et qui, d'après un état dressé en 710, se composait de 54 personnes (voir l'article de M. Sylvain Lévi, dans la revue *T'oung Pao*, série III, vol. VIII, 1907, p. 110). La date de la rédaction de l'original sanscrit, aujourd'hui disparu, mais dont la double traduction, chinoise et tibétaine, certifie l'existence historique, doit donc forcément être fixée à une époque antérieure au VIIIe siècle. M. Lacôte croit qu'elle peut avoir eu lieu dès le IVe siècle.

Enxemplos, le passage du dialogue : « Je ne dors pas, *mais je pense.* — Que penses-tu ? »

« Es-tu éveillé ou dors-tu ? » dit le roi à Rohaka. — « Je suis éveillé », répond Rohaka. — « *Alors*, à quoi penses-tu ? »

« Qui monte la garde ? » dit le roi Pradyota au Gandhârien. — « C'est moi, le Gandhârien ». — « Que penses-tu ? »

Qu'on veuille bien ne pas se presser de tirer de cette légère différence une conclusion quelconque. Car un autre conte, qui a voyagé hors de l'Inde par la voie musulmane, va nous donner ce passage sous la forme que nous croyons la forme indienne primitive, sous la bonne forme que les Djaïnas et les Bouddhistes ont altérée, ainsi que cela leur est arrivé maintes fois, et non uniquement pour des détails de rédaction, quand ils ont arrangé les vieux contes de l'Inde.

Le conte de l'Asie centrale dont nous allons citer un passage, a été recueilli par M. W. Radloff chez les Tarantchi, petit peuple turco-tatare, musulman de religion qui, au cours du XVIIIe siècle, est venu de la petite Boukharie (Kâchgar, Yarkand, etc.) s'établir dans la vallée de l'Ili (rivière se jetant dans le lac Baïkal), vallée qui, actuellement est au pouvoir, partie des Chinois, partie des Russes (1).

M. F. Grenard, qui, récemment, a exploré le Turkestan chinois, signale l'influence considérable qu'ont exercée sur les contes populaires dans cette région, et aussi chez les Tarantchi, des livres d'imagination traduits du persan ; influence à laquelle s'est jointe très certainement, si nous en jugeons par les contes tarantchi recueillis par M. Radloff, l'action de la transmission orale.

C'est donc très probablement par la voie persane qu'est arrivé de l'Inde chez les Tarantchi le dialogue qu'on va lire :

Un prince, à la chasse, est obligé de passer la nuit dans un endroit où il y a beaucoup de voleurs. Il dit à un esclave de ne pas s'endormir et de surveiller les chevaux. « Bien. » dit l'esclave, et il s'étend sur sa couverture de feutre. Par trois fois, durant la nuit, le prince sort de sa tente et appelle l'esclave. « Dors-tu ? — Non ; je suis étendu ici *et je pense.* — A quoi penses-tu ? »

Une des réponses de l'esclave montre, jusqu'à l'évidence, l'origine indienne de cet épisode : « Je pense, dit-il, *qui donc a fait rond le crottin du chameau* et l'a mis dans le corps de l'animal ? » L'une des réponses de Rohaka que nous avions provisoirement laissée de côté, est celle-ci : « O seigneur, je pense comment, dans le ventre de la chèvre, *le crottin se forme aussi rond que s'il avait été fait au tour.* »

2. — OU EST TON PÈRE ?

Tout au début de la seconde partie du *Salomon et Marcolphe*, Salomon, étant à la chasse, passe auprès de la maison de Marcolphe, et s'y arrêtant, il adresse à Marcolphe diverses questions auxquelles celui-ci fait des réponses énigmatiques qui étonnent beaucoup le roi.

Cet épisode se retrouve, parfois à peu près identique quant aux énigmes,

(1) W. Radloff, *Proben der Volkslitteratur der noerdlichen türkischen Stæmme.* VI *Theil* (Saint-Pétersbourg, 1886), pp. 200, 201.

dans des contes populaires actuels, et l'on pourrait se demander s'il n'y aurait pas là une dérivation du livre ; mais, pour une certaine de ces énigmes, la version des contes oraux est bien plus complète, plus *primitive* que celle du livre ; ce qui nous paraît un argument en faveur de l'hypothèse d'une source commune, orale probablement, de laquelle dériveraient, d'un côté l'épisode du *Salomon et Marcolphe*, de l'autre celui des contes populaires (1).

« Où est ton père ? où est ta mère, ton frère, ta sœur ? » demande successivement Salomon à Marcolphe ?

Voyons la question : « Où est ton père ? » A cette question Marcolphe répond : « Mon père est dans son champ, et il fait d'un dommage deux dommages. » Énigme dont il donne ensuite le mot en ces termes : « Mon père est dans son champ, et, comme il veut prendre possession *(occupare)* d'un sentier qui passe par ce champ, il met des épines dans le sentier ; et les gens qui viennent font deux chemins nuisibles au lieu d'un *(duas vias faciunt nocivas ex una)*, et c'est ainsi que d'un dommage il en fait deux » (2).

Le passage correspondant des contes populaires qui l'ont conservé, montre que, dans ces contes, le sens primitif s'est perdu. Ainsi, dans un conte gascon (3) : « Mon père est à la vigne, et il fait du bien et du mal », c'est-à-dire, du bien, quand il taille bien, et du mal, quand il taille mal.

Avant de passer aux contes orientaux, notons d'abord que, dans ceux que nous connaissons, les questions ne sont pas adressées à un jeune homme, comme en Europe, mais à une jeune fille, et l'intelligence malicieuse dont les réponses de la jeune fille font preuve, lui procure un beau mariage.

Dans l'Inde antique reparaissent, comme interlocuteurs, deux personnages qui se sont déjà présentés à nous, Mahaushada et sa future femme, celle qui, après son mariage, bernera si bien les galants (4). Ce sont encore les Tibétains qui nous ont transmis cet épisode, traduit du sanscrit dans leur *Kandjour* (5).

Donc, — nous suivons la traduction allemande de Schiefner, faite direc-

(1) Sur ce groupe de contes populaires, on peut consulter un petit travail de Reinhold Koehler, publié d'abord en 1863, et reproduit dans ses *Kleinere Schriften* I, pp. 84-87, et aussi, quant à l'énigme qui est mutilée dans le *Salomon et Marcolphe*, les remarques de notre conte de Lorraine, n° 49. — Un mot sur cette mutilation. « Où est ton frère ? » dit Salomon à Marcolphe. — « Mon frère est assis hors de la maison, et tout ce qu'il trouve, il le tue », c'est-à-dire, il est en train de s'épouiller, et, « tous les poux qu'il trouve, il les tue »... C'est assez plat, et ce n'a pas l'ingéniosité rustique de la vieille et vraie forme de cette énigme, telle que la donnent les contes populaires actuels : « Tout ce qu'il tue, il le laisse, et tout ce qu'il ne tue pas, il le rapporte ». Suidas, au xe siècle, enregistrait cette énigme comme provenant de l'antiquité hellénique.

(2) Le moine, auteur de la vieille traduction allemande en vers du *Salomon et Marcolphe* (voir *supra*), a très bien exprimé l'idée de Marcolphe : « Mon père a semé « du blé dans un champ ; les gens ont fait un sentier au travers. Il obstrue ce sen- « tier, l'imbécile ; cela fait qu'il y en aura deux. »

(3) J. F. Bladé, *Contes populaires de la Gascogne* (Paris, 1886), t. III, p. 6-9.

(4) Voir suprà, 2de *Partie*, 2de *Section*, *Excursus* III.

(5) On trouvera, dans l'*Excursus* III, les renseignements bibliographiques sur la traduction allemande de plusieurs contes du *Kandjour* par Anton Schiefner, et sur la version anglaise que W. R. S. Ralston a donnée de cette traduction. Notre épisode est à la p. 707 de Schiefner et à la p. 157 de Ralston.

tement sur le texte tibétain, — donc Mahaushada s'est mis en route pour chercher femme :

Sur son chemin, il rencontre une jeune fille très belle, de haute caste et d'air modeste ; il engage conversation avec elle et apprend qu'elle se nomme Vishâkâ. Il cherche d'abord à éprouver l'intelligence de la jeune fille en lui posant des questions auxquelles elle répond par énigmes ; puis il lui dit : « Où est allé ton père ? » Vishâkâ répond : « Il est allé faire d'un chemin deux chemins : après avoir rassemblé les branches des buissons d'épines, il fait le chemin. De cette façon, les gens auront deux chemins. »

Dans cette réponse, nous retrouvons les deux chemins et les épines du *Salomon et Marcolphe* ; mais, bien que donné comme venant d'une fille d'esprit, tout cela n'a pas grand sel. Et l'on en est à se demander si Schiefner a fait passer dans sa traduction tout ce qui était dans le texte tibétain, ou plutôt peut-être s'il a compris ce texte (1).

Le *djâtaka* n° 546, que nous avons cité précédemeent *(Excursus* III*)* en même temps que le conte tibétano-indien, a (p. 183) cette même rencontre de Mahosadha (*sic*, en langue pâli) avec sa future femme. « Que fait ton père ? — D'un il fait deux. — Il laboure. — Oui, seigneur, — Et où laboure-t-il ? — Là d'où ceux qui y vont ne reviennent pas. — Il laboure près d'un cimetière ». Etc.

3. — OU EST TA MÈRE ?

« Où est ta mère ? » dit Salomon à Marcolphe. — « Ma mère fait à sa voisine ce qu'elle ne lui fera plus », c'est-à-dire « elle ferme les yeux de sa voisine mourante, ce qu'elle ne lui fera plus. »

Dans les contes orientaux, la réponse relative à la mère fait jouer à celle-ci un rôle analogue : *elle assiste aussi une autre femme*, bien que d'une façon différente. Ainsi, dans un conte du Bannoù, cette annexe de l'Inde *(vid. supra)* (2), la mère est allée « séparer la terre de la terre », pendant que le père est allé « mêler la terre avec la terre » (c'est-à-dire, la mère est allée faire son métier de sage-femme, et le père son métier de fossoyeur). — Dans un conte marocain de Tanger (3), la mère est allée « faire sortir l'âme de l'âme » (assister une femme en couches), et le *frère*, mis ici à la place du *père*, « est parti emmener celui qui ne revient pas » (conduire un mort au cimetière). — Dans un conte des Santals du Bengale (4), la mère est allée « faire deux hommes d'un » (même explication évidemment) (5) ; — dans un conte

(1) Ce qui ne fait pas de doute, c'est que l'Anglais Ralston n'a pas compris l'Allemand Schiefner, quand il fait dire à Vishâkâ que son père, après avoir rassemblé les branches des buissons d'épines, « s'en sert *pour faire le chemin* » *(he uses them for making the road)*. Voie épineuse, certes ! (La phrase de Schiefner, que nous avons rendue mot pour mot, est celle-ci : « *nachdem er die Zweige der Dornstræucher gesammelt, bahnt er den Weg.* »)

(2) S. S. Thorburn, *op. cit.*, p. 190.

(3) *Archives marocaines*, t. VI (1905), p. 173.

(4) C. H. Bompas, *op. cit.*, n° 103.

(5) Ce conte santal offre ici un exemple assez instructif de la façon dont s'opère parfois la transmission des contes. Voici le résumé complet du passage : des hommes

Kabyle du Djurdjura (1) « voir ce qui n'a jamais été vu » (un nouveau-né). — Enfin, dans un conte indien du pays de Cachemire, déjà cité (2), elle est allée « vendre des paroles », c'est-à-dire s'entremettre en vue d'un mariage.

Dans la traduction allemande en vers du *Salomon et Marcolphe* latin, que Gregor Hayden a faite au xve siècle *(vid. supra)*, la mère est en train de cuire une fournée de « pain mangé » *(eegessen prot)* ; ce qui signifie qu'ayant précédemment emprunté du pain, lequel est déjà mangé, celui qu'elle cuit ne lui servira qu'à s'acquitter de sa dette.

Cette réponse, que sans nul doute Gregor Hayden avait sous les yeux dans son exemplaire latin, est la réponse ordinaire donnée, au sujet de la mère, dans le groupe européen de ces contes à interrogations.

Nous ne trouvons, en Orient, pour cette énigme, dans l'état actuel des recherches, qu'une forme tout à fait analogue, mais non complètement semblable, qui, — ceci est à noter, — a voyagé, au moyen âge, avec tout un encadrement très caractérisé, jusqu'en Espagne.

Voici d'abord un conte indien des environs de Srînagar (pays de Cachemire) (3) :

Le fils d'un vizir part en voyage, sur le conseil de son père, qui est menacé, lui et les siens, de la colère du roi, s'il ne donne pas, dans tel délai, l'explication de certain fait mystérieux. Sur son chemin, le jeune homme rencontre un vieux paysan et se joint à lui. De temps en temps, il adresse à son compagnon des paroles, des réflexions, que l'autre trouve absurdes. Ainsi, quand ils passent auprès d'un champ qui promet une belle moisson, il dit : « Ce champ est-il *mangé* ou non ? »

Rentré chez lui, le vieillard dit à sa fille qu'il a voyagé avec une espèce de fou, et rapporte les réflexions que le jeune homme a faites. La jeune fille lui explique, une par une, toutes ces réflexions. Quant au « champ mangé », elle dit : « Il voulait simplement savoir si le propriétaire avait des dettes ou non. S'il avait des dettes, le produit du champ était, pour lui, autant dire mangé ; car il avait à le donner à ses créanciers. »

Alors la jeune fille envoie par un serviteur un petit repas au jeune homme, avec un message énigmatique. Le jeune homme accuse réception par d'autres énigmes. Puis il se présente chez le vieillard. En causant avec l'intelligente jeune fille, le jeune homme lui parle de la question posée à son père, le

demandent à une jeune fille où est son père. « Il est allé rencontrer de l'eau *(to meet water)* (?). » — « Et ta mère ? — Elle est allée faire deux hommes d'un. » Les hommes rapportent ces réponses à leurs femmes qui leur disent qu'il est très facile de comprendre : la jeune fille a voulu dire que son père est allé couper du chaume, et sa mère, battre (en grange) du *dal (to thresh dal)*. « Les pauvres hommes, dit le conte, ne purent que rester bouche bée devant cette explication »... Et nous aussi ! — Il est clair que, durant la transmission du conte, de l'Inde propre à l'enclave santalienne, l'explication des deux énigmes est restée en route. Les Santals n'en ont pas moins répété machinalement les énigmes elles-mêmes, sauf à leur donner une explication quelconque.

(1) Rév. Père J. Rivière, *Recueil de contes populaires de la Kabylie du Djurdjura* (Paris, 1882), pp. 160-161.

(2) H. Knowles ; *op. cit.*, p. 146.

(3) H. Knowles, *op. cit.*, pp. 484 seq.

vizir, et, la jeune fille lui ayant indiqué la réponse, il l'emmène dans son pays à lui. Le vizir peut alors donner la réponse au roi ; il est sauvé, et son fils épouse la fille du paysan.

A la fin du XIIIe siècle de notre ère, dans un livre hébreu achevé vers l'an 1300 et intitulé *Scha'aschuim* (le « Livre des Délices »), un écrivain juif, vivant en Espagne, Joseph Zabara, insérait un conte, dont la plus grande partie est comme un calque du conte cachemirien (1).

La réflexion au sujet du champ de blé, dont le paysan, compagnon de l' «officier du roi» vante la beauté, est celle-ci : « Oui, s'il n'est pas déjà mangé », et la fille du paysan l'explique ainsi : « Le grain que produit ce champ est déjà mangé, si le propriétaire du champ est pauvre et l'a déjà vendu avant de l'avoir récolté. »

Dans les contes qui vont suivre, le récit est bien plus simple : jeune homme et vieillard, compagnons de route ; réflexions énigmatiques du jeune homme expliquées plus tard par la fille du vieillard, et mariage des deux jeunes gens. — Dans ce groupe de contes, on retrouve plusieurs des énigmes des deux contes précédents.

Même énigme du « champ mangé » dans un conte arabe, recueilli sur l'emplacement de Babylone (ce qui, bien entendu, n'implique aucunement pour ce conte une origine babylonienne) (2), et dans un conte berbère de Touggourt (Algérie), à peu près identique (3).

Dans deux contes *mehri* de l'Arabie du Sud, une petite différence : le jeune homme ne dit pas, d'un champ où la récolte est encore sur pied, qu'il a été « mangé » (expression identique à celle du *Salomon et Marcolphe*), mais qu'il a été « moissonné » (4).

A une époque ancienne et certainement antérieure à l'introduction du bouddhisme au Tibet (qui a eu lieu, répétons-le, au VIIe ou au VIIIe siècle de notre ère), les Bouddhistes de l'Inde ont pris, dans la tradition populaire indienne, cette histoire des réflexions énigmatiques, et ils l'ont introduite, vaille que vaille, dans une de leurs légendes pieuses, de celles qui ont été traduites du sanscrit en tibétain et insérées dans le *Kandjour* (5) :

Le fils du roi Brahmadatta, de Vârânasî (Bénarès), quand il vient au

(1) La traduction anglaise de ce conte, publiée par M. I. Abrahams, dans la *Jewish Quarterly Review*, vol. VI (1894), pp. 518 seq., paraît bien plus claire et plus fidèle que celle qui a été fournie à Reinhold Koehler par un certain Dr A. Sulzbach (*Kleinere Schriften*, II, pp. 602 seq.) et dans laquelle sont omis plusieurs passages très importants.

(2) Bruno Meissner, *op. cit.*, n° 22.

(3) René Basset, *Nouveaux contes berbères* (Paris, 1897), n° 112. — Cf. p. 350, les remarques de notre savant confrère en l'Institut.

(4) D. H. Müller, *Die Mehri- und Soqotri- Sprache*, I (Vienne. 1902), pp. 111 seq. — W. Hein : *Mehri- und Hadrami-Texte* (Vienne, 1909), p. 131 seq. — La seconde version est très altérée, notamment quant à l'explication de notre énigme. La première a un épisode des contes cachemirien et juif d'Espagne (l'épisode de l'envoi des provisions), qui manquait dans le conte arabe de Mésopotamie et dans le conte berbère.

(5) A. Schiefner, *Bulletin de l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg*, vol. XXXII, 1877, pp. 123 seq. — W. R. S. Ralston, *op. cit.*, n° 14, pp. 247-252.

monde, se rappelle ses « existences antérieures » ; il se rappelle notamment que, dans une de ces existences, il a régné pendant soixante ans, puis est « rené » dans les enfers. Pour ne pas s'exposer au même danger en devenant roi de nouveau, il feint d'être estropié et muet. Le médecin de Brahmadatta voit la ruse et dit au roi qu'il faut agir sur le prince par la menace. Le roi livre donc son fils aux bourreaux, mais avec l'ordre secret de ne pas l'exécuter.

Trois fois de suite, pendant qu'on le conduit sur un char hors de la ville, le prince rompt un instant son mutisme et *fait une réflexion énigmatique*. La troisième de ces réflexions (qui, toutes, se retrouvent dans les contes cités précédemment), le prince la fait, quand il passe, avec son funèbre cortège, *auprès d'un gros tas de grain :* « Si ce tas de grain n'était pas, dès le principe, *mangé par la base*, il deviendrait gros. »

Plus tard, le prince apprend à son père pourquoi il a feint d'être estropié et muet, et obtient de lui la permission de se faire ascète. A la prière du roi, il lui explique les trois énigmes avant de partir pour la forêt.

Voici l'explication de l'énigme du tas de blé : « Comme les laboureurs ont emprunté du grain et l'ont mangé, il arrivera, après la moisson, qu'ils devront donner aux créanciers un gros tas de grain, lequel est donc mangé par la base (1). »

Cette petite légende du bouddhisme du Nord, — légende dont le thème principal est développé à outrance dans un des *djâtakas* pâli, du bouddhisme du Sud (2), — est instructive, comme spécimen des manipulations auxquelles les contes indiens ont été plus d'une fois soumis dans les écrits bouddhiques.

4. — NE PAS CONFIER UN SECRET A UNE FEMME.

« Que penses-tu ? » demande Salomon à Marcolphe. — « Je pense qu'il n'est pas sûr de rien confier à une femme » *(nihil tute credendum esse mulieri)*. — « Cela encore, tu le prouveras », dit Salomon.

Quand Marcolphe en vient à la preuve, nous constatons, sur un point important, une altération d'un thème bien connu. Dans les nombreux contes orientaux et européens qui traitent ce thème (3), le *sujet* que le héros choisit pour fournir expérimentalement la preuve de son dire, c'est *sa femme*

(1) Dans la version anglaise que Ralston a donnée de la traduction allemande de Schiefner, nous devons relever, pour ce passage, un contre-sens : Ralston fait dire au prince que les laboureurs seront obligés de donner un gros tas de grain « aux fidèles » *(to the faithful!!!)* ; il a lu, dans Schiefner, *den Glæubigen* (« aux fidèles »), au lieu de *den Glæubigern* (« aux créanciers »).

(2) Voir l'interminable *djâtaka* n° 538 (vol. VI de la traduction anglaise déjà citée). Les scènes principales de ce djâtaka sont représentées (comme l'a été la mésaventure des quatre galants) sur un des médaillons du *stoûpa* de Bharhout, ainsi que M. A. Foucher (*op. cit.*, pp. 47-49) le montre très clairement ; et cela établit l'existence du thème de ce djâtaka au IIIe, peut-être même au IIe siècle *avant notre ère*. — Le djâtaka pâli n'a pas l'intercalation du thème des réflexions énigmatiques. Quand le prince (qui est un *Bodhisattva*) se décide à parler, ce qu'il ne fait qu'une fois, il adresse un grand discours au conducteur du char dans lequel il est conduit au lieu de l'exécution.

(3) Voir les remarques de notre conte de Lorraine n° 77, *Le Secret*.

elle-même. Mais dans le *Salomon et Marcolphe*, — ou plutôt, dans la seconde partie du *Salomon et Marcolphe*, rattachée tellement quellement à la première (voir l'*Excursus* I), — Marcolphe *n'est pas marié*. Le sujet de l'expérience confirmative, ce sera *sa sœur*.

Et comment se fera l'expérience ? Le voici :

Marcolphe va trouver sa sœur Fusada et lui confie, en grand secret, qu'il a tant à se plaindre de Salomon, qu'il a l'intention de le tuer, et il montre à Fusada un couteau qu'il cache sous ses vêtements. Fusada lui jure de ne pas le trahir.

Un peu plus tard, Marcolphe fait citer sa sœur devant le roi, l'accusant (ce qui est vrai) de se mal conduire, et prétendant qu'elle doit, en conséquence, être privée de tout droit d'héritage. Fureur de Fusada, qui aussitôt révèle les confidences qui lui ont été faites par son frère. Marcolphe est fouillé, et on ne trouve pas sur lui le moindre couteau. Et Marcolphe dit : « N'ai-je pas eu raison de dire qu'il n'est pas sûr de rien confier à une femme ? »

Dans les contes orientaux, et autres, de ce genre, le héros s'y prend bien plus adroitement que Marcolphe : il s'arrange de façon qu'il peut exhiber, à tout instant, la preuve *matérielle* de la fausseté de l'accusation portée contre lui par sa femme, preuve positive et non purement négative, comme l'absence du couteau. Il ne parle pas à sa femme d'une *intention*, mais d'un prétendu *fait accompli* ; il ne lui dit pas qu'il veut tuer quelqu'un, mais qu'il l'a tué, et qu'il a caché le cadavre à tel endroit : par exemple, dans un conte du Bannoû (voir les remarques de notre conte de Lorraine n° 77), il dit qu'il a jeté ce cadavre dans un puits desséché, et, quand le roi fait faire des recherches dans le puits, on y trouve, en tout et pour tout, le squelette d'une chèvre.

Ces quelques mots suffiront pour montrer combien, dans cet épisode du *Salomon et Marcolphe*, la forme primitive a été remaniée, et d'une façon qui n'est pas très heureuse.

Nous espérons que les faits groupés dans cet *Appendice*, joints à ceux que nous avons réunis dans les chapitres précédents, mettront de plus en plus en relief, — nous ne voulons toucher ici que ce point, — l'importance de l'étude des contes, et en particulier des contes orientaux, pour la connaissance un peu approfondie d'une littérature qui a tant vécu d'emprunts, la littérature de notre moyen-âge européen.

Addenda a l'Excursus I

Tout dernièrement, en octobre, nous avons étudié, à la Bibliothèque Royale de Munich, les trois manuscrits du *Salomon et Marcolphe* latin qui ont été mentionnés, d'après un Mémoire de M. E. Schaubach, dans la première partie de ce travail (*Excursus* I, *c*, p. 409, note 3) et dont les cotes rectifiées sont *Cod. lat.* 5015 ; *Cod. germ.* 640 *et* 3974. Nous y avons relevé des particularités qui ne sont peut-être pas sans quelque intérêt.

1. Prenons d'abord la pièce, écrite en 1443, qui figure en tête du *Cod. lat.* 5015 et qui provient du monastère bénédictin de Benediktbeuern (*Monasterii Benedictoburani*), au diocèse d'Augsbourg.

Dans notre *Excursus* I (*b*, pp. 407-408), nous étions arrivé à cette conclu-

sion, que le *Salomon et Marcolphe*, tel qu'il a été imprimé, se compose de deux ouvrages primitivement distincts, qui ont été juxtaposés. Le texte du *Cod. lat.* 5015, ayant pour titre *Conflicta verborum inter regem Salomonem et rusticum Marcolfum facta*, et se terminant ainsi : *Et hec* (sic) *sufficiaut de altricatione* (sic) *regis Salomonis et Marcolfi*, nous donne raison, ce nous semble : il présente, à l'état isolé la première partie du *Salomon et Marcolphe* actuel ; il n'y relie point de seconde partie.

2. Ce texte du *Cod. lat.* 5015 est intéressant aussi en ce qu'il donne de l'encadrement du dialogue une forme très simple, qui a été plus tard enjolivée (vid. *Excursus*, I, *a*, p. 406). Ainsi, pas de description détaillée des difformités de Marcolphe et de sa femme (laquelle, dans cette recension, ne porte ni le nom de Policana, ni aucun autre nom). — Pas de longues généalogies personnelles mises dans la bouche de Salomon d'abord *(duodecim genera* ou *generationes prophetarum)*, puis de Marcolphe *(duodecim genera rusticorum)*. Salomon dit simplement : *David erat pater meus ;* à quoi Marcolphe répond : *Et ego sum Marcolfus filius Marcol.* — Pas de noms propres donnés aux grands personnages de la Cour, qui demandent à Salomon de chasser Marcolphe à coups de trique : il est parlé seulement, d'une manière générale, des princes *(principes)*. La *couleur locale* (les quinze noms empruntés à la Bible) est, plus que probablement, de l'*après-coup*.

3. Très curieux ,le *Cod. germ.* 3974, in folio, manuscrit bizarre où le *Salomon et Marcolphe* latin (orné d'une grande miniature représentant Salomon sur son trône, et, devant lui, Marcolphe et sa femme) est écrit, ainsi que sa traduction allemande, au milieu de fables d'Avianus ou autres, en diverses places qui, dans les cahiers, étaient restées blanches.

Dans cette seconde recension, le dialogue, beaucoup plus étendu que celui du *Cod. lat.* 5015, a un encadrement presque identique à l'encadrement dont nous avons constaté la simplicité dans ce premier codex (1). Cela montre, croyons-nous, qu'il ne faudrait pas prendre le *Hæc sufficiant* du *Cod. lat.* 5015 dans ce sens que le copiste aurait réduit à de moindres dimensions l'encadrement de l'*altricatio* : cette réflexion peut, tout au plus, signifier que le dialogue aurait été raccourci.

Après la partie dialoguée du *Cod. germ.* 3974 viennent ces mots : *Incipit secundus libellus. Exivit rex Salomon quadam die cum venatoribus suis*, etc., et la partie narrative, à peu près telle que nous la lisons dans les imprimés. Ici la juxtaposition des deux ouvrages primitifs a eu lieu dans toute la rigueur du terme, et l'on n'a pas essayé de faire une liaison par un *igitur* ou par quelque autre transition (cf. *Excursus*, I, *b*, p. 408).

Cette recension apporte à une restitution de texte, proposée jadis par Karl Hofmann (voir *Excursus* I, f, p. 416, note 1), une confirmation formelle. Au lieu de l'absurde *de Marcolfo* BRITONE, le *Cod. germ.* 3974 a, bien nettement, *de* BRICCONE *Marcolfo :* pas la moindre hésitation sur la lecture, les *c*

(1) Nous n'y voyons que très peu d'additions, qu'on retrouvera, avec bien d'autres, dans la rédaction très développée du troisième manuscrit de Munich, le *Cod. germ.* 640 (provenant du monastère bénédictin de Scheiern, *Monasterii Schirensis*, au diocèse de Freising), rédaction à peu près semblable à celle qui a été imprimée. Ces additions sont les suivantes : Marcolphe « vient de l'Orient » ; Salomon et Marcolphe récitent chacun sa généalogie ; enfin, au lieu des *principes*, il est parlé des *duodecim præpositi regis Salomonis*, mais sans qu'aucun soit désigné par son nom.

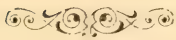
étant, dans ce manuscrit, tout différents des *t*, lesquels ici dépassent toujours franchement la ligne.

4. Mais ce qui nous a le plus frappé dans ce *Cod. germ.* 3974, c'est un passage de la vieille traduction allemande, l'épisode du gâteau et de la bouse de vache (voir *Excursus* I, f, pp. 416-418), sur lequel se termine brusquement cette traduction *in theutonico* (sic).

Au sujet de cet épisode, nous exprimions, *loc. cit.*, notre conviction que l'on pouvait y reconnaître, sous une rédaction toute romane, un bon gros jeu de mots tout allemand, qui est, si l'on peut parler ainsi, la *pointe* du récit. Nous disions : « Salomon ordonne à Marcolphe de lui apporter un pot de lait avec un gâteau (*placentam*, en allemand *fladen*) dessus. Quand Marcolphe « passe le pré, et que, sur le sentier, il voit une bouse de vache (*bosam vaccae*, « en allemand *fladen*, *kuhfladen*), l'idée de sa grosse farce lui vient tout d'un « coup ; il mange le *fladen* (premier sens) et il met à la place le *fladen* (se- « cond sens)... » Or, le vieux traducteur allemand rend ainsi la réponse de Marcolphe à Salomon : « ... *ich war hungrig und hab den fladen gessen und dem* (sic) *hafen mit dem* ANDERN *fladen zugedeckt* ». « J'avais faim et j'ai mangé le *fladen* (premier sens : le gâteau), et j'ai couvert le pot avec l'AUTRE *fladen* (second sens : la bouse de vache). » Il n'est guère possible de mieux faire ressortir le jeu de mots.

Voilà, croyions-nous, notre conjecture posée à l'état de certitude.

Et hæc sufficiant, comme dit le *Cod. lat.* 5015.



LES MONGOLS

ET LEUR PRÉTENDU ROLE

DANS LA TRANSMISSION DES CONTES INDIENS VERS L'OCCIDENT EUROPÉEN

Étude de Folk-Lore comparé sur l'Introduction du Siddhi-Kûr et le Conte du Magicien et son apprenti

(Extrait de la *Revue des Traditions Populaires* — Année 1912).

PREMIER ARTICLE

Benfey et les Mongols. — Considérations préliminaires sur la littérature mongole et l'Inde. — Le recueil mongol de contes le *Siddhi-Kûr* et son Introduction-cadre. — Le conte indien mongolisé formant la première partie de cette Introduction, a-t-il été apporté par les Mongols en Occident pour y devenir le conte européen du *Magicien et son apprenti ?*

— Première partie. Le conte du Magicien et son apprenti.

— Chapitre premier. Chez les Mongols. — Rôle attribué au Maître Nâgardjouna, le second Bouddha.

— Chapitre second. Dans l'Inde. — Un conte littéraire de l'Inde du Sud. — Contes oraux de la vallée du Haut-Indus, de la région de Bénarès, du Bengale, etc. — Les métamorphoses. — La transmigration de l'âme. — L'épisode de la bride. — Le collier de la *rânî* et le chapelet du maître Nâgardjouna. — Le conte mongol, très bouddhicisé, ne reflète pas la forme primitive indienne.

Chapitre troisième. Hors de l'Inde.

— Première section. Les contes oraux. — Études critiques. — Les contes de cette famille se rattachent aux formes indiennes pures, non à la forme mongolisée.

§ 1. Le héros est confié, tout jeune, par son père ou sa mère au magicien. — Un conte français inédit du Velay.

§ 2. Le fils, métamorphosé par le magicien, doit être reconnu par son père. — Le thème apparenté de la Fiancée à distinguer parmi ses sœurs.

Plus d'un demi-siècle s'est écoulé depuis l'apparition de l'ouvrage capital de Théodore Benfey sur le *Pantschatantra* indien (1), et une quantité de documents, inconnus en 1859, permettent aujourd'hui

(1) Th. Benfey : *Pantschatantra* (Leipzig, 1859), 2 vol.

de préciser et de dégager de toute exagération les théories par lesquelles l'illustre sanscritiste de Gœttingue a vraiment ouvert des voies nouvelles à la science folklorique. On ne rendra jamais assez justice à la méthode, non plus imaginative et toute conjecturale, mais *réaliste* et historique, avec laquelle Benfey aborde cette série de problèmes qui se sont posés à partir du moment où a été constatée, en tant de pays divers, l'existence d'un même répertoire de contes populaires, l'immense répertoire asiatico-européen ; seulement, il faut bien le reconnaître aussi, ce savant de premier ordre, cet initiateur, s'est laissé trop souvent dominer par une idée fixe : il ne s'est pas contenté d'attribuer au bouddhisme un rôle considérable dans la propagation des contes indiens hors de leur pays d'origine (ce qui est parfaitement exact *pour certaines régions*, Chine, Tibet, Mongolie, Indo-Chine, etc.) ; il a donné le bouddhisme comme l'*inventeur*, le créateur de ces contes, alors que les bouddhistes ont simplement fait œuvre d'*adaptation*, oratoire ou littéraire, de contes indiens préexistants.

« Vous découvrez la Méditerranée ! » nous disait un jour à ce propos un grand indianiste de nos amis..... Pour notre part, nous ne sommes pas si sûr que, même à l'heure présente, toute discussion des arguments de Benfey soit superflue, et que *toute la Méditerranée soit découverte*. Il y a encore, croyons-nous, à en faire connaître quelques recoins, qui ne seraient peut-être pas sans nouveauté pour tout le monde.

Sait-on, par exemple, en dehors des spécialistes, que, depuis le livre de Benfey, il s'est révélé dans l'Inde, chez les djaïnas, — secte qui remonte à une époque contemporaine de la fondation du bouddhisme, et qui est encore florissante, — toute une littérature de contes, accommodés ici au djaïnisme, comme ailleurs ils l'ont été au bouddhisme (1) ?

Nous limitant aujourd'hui, à un point, critiquable à notre avis, de la thèse de Benfey relative à la *propagation des contes indiens par la voie bouddhique*, — thèse qui, nous le répétons, est vraie dans certains cas, — nous nous proposons d'examiner de près un curieux document, un écrit mongol qui, aux yeux de Benfey, établissait

(1) Un indianiste très distingué, notre ami M. Johannes Hertel, nous écrivait dernièrement à ce sujet : « Ce qui me paraît le plus pressant à faire actuellement, c'est d'exploiter cette véritable mine, l'énorme littérature de contes *(die ungeheure Erzæhlungslitteratur)* des Djaïnas, littérature qui est encore presque inconnue et qui a beaucoup plus d'importance que celle des Brahmanes et des Bouddhistes, tout au moins pour le moyen âge. Je ne me lasserai pas d'attirer l'attention sur cette littérature et d'en publier autant qu'il me sera possible. »

péremptoirement l'intervention de ce peuple bouddhique des Mongols dans la transmission des contes indiens *vers notre Occident*.

Le rejet de ces conclusions de Benfey n'aura, du reste, — nous tenons à le dire d'avance, — rien qui puisse discréditer ce que suggère tout un ensemble de documents convergents, la croyance à l'existence historique de grands courants qui, de l'Inde, ont jadis charrié des contes vers les quatre points de l'horizon.

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES

LA LITTÉRATURE MONGOLE ET L'INDE

La littérature mongole, — car il y a une littérature mongole (1), — est toute d'importation : les ouvrages indiens, plus ou moins bien reproduits, qui la composent, sont arrivés en Mongolie par le canal du bouddhisme ; il convient d'ajouter : du bouddhisme *libétain* (2).

On s'accorde à placer au VIIe siècle de notre ère, sous le règne de Srong Tsan Gampo, l'introduction officielle du bouddhisme au

(1) Une littérature dont les gens du pays ne sont peut-être pas très souvent en état de lire couramment les productions, si nous en jugeons par l'épisode suivant d'un voyage assez récent en Mongolie (Rev. James Gilmour, *Among the Mongols*, Londres, sans date, p. 83) : « Un lâma, notre hôte, se trouvait être plus intelligent que les lâmas ne le sont habituellement, et il savait lire le mongol, chose très extraordinaire chez un prêtre (mongol)... Il me montra le livre qu'il était en train de lire avant le dîner, livre non imprimé, mais écrit en petits caractères et très usé. C'était quelque vieille légende historique, et le lâma m'indiqua le passage où il en était resté, et, dans ce passage, un mot qu'il ne pouvait déchiffrer. Ensuite, il me demanda de lire tout le passage, ce que je fis. Le texte était ainsi conçu : « Le héros « (j'ai oublié le nom) boucha l'entrée du trou (dans lequel un renard s'était réfugié) « avec son bonnet blanc, prit une grosse pierre, et pan, pan, il battit le terrain « tout autour. Le renard, effrayé, se précipita au dehors et s'enfuit avec le bonnet « blanc sur la tête. »

Notons, — et voilà pourquoi nous avons reproduit ce texte, — que la « vieille légende historique » de M. Gilmour n'est autre qu'un des contes de ce recueil mongolo-kalmouck le *Siddhi-Kûr*. dont nous allons avoir à parler longuement. Le passage que le lâma épelait, fait partie du 4e conte (voir la traduction allemande de B. Jülg, *Kalmückische Mærchen*, Leipzig, 1866, p. 23), conte dont a été publiée récemment une version *orale* kalmoucke (G. J. Ramstedt, *Kalmückische Mærchen*, Helsingfors, 1909, n° 13). Ce même passage se retrouve identiquement dans un conte oral similaire tibétain, recueilli en 1904 ou 1905 par le capitaine W. J. O'Connor, secrétaire-interprète d'une mission anglaise envoyée à Lhassa (Capt. W. J. O'Connor, *Folk Tales from Tibet*, Londres, 1906, p. 159).

(2) Nous suivrons ici sir M. Monier-Williams (*Buddhism*, Londres, 1889, pp. 269-277) et son résumé des recherches de Kœppen (*Die Religion des Buddha*, 1857-1859), dont les résultats, — nous nous sommes informé en bonne place, — ont été complétés et précisés, mais n'ont pas été modifiés, quant au fond.

Tibet, introduction favorisée par les deux femmes du roi, l'une princesse chinoise, l'autre princesse indienne du Népâl, et toutes deux zélées bouddhistes. En l'an 632, Tsan Gampo envoie son ministre Thumi Sambhota dans l'Inde pour lui faire étudier les écrits bouddhiques, et ce ministre rapporte le bouddhisme au Tibet, en même temps que l'écriture : car c'est lui qui dessina l'alphabet tibétain d'après les caractères indiens alors en usage ; c'est lui aussi qui fut le premier auteur tibétain.

Après un déclin assez prolongé, le bouddhisme reprend force au Tibet, dans la seconde moitié du VIIIe siècle. Le roi d'alors, Khri Srong De Tsan (740-786), fait venir de l'Inde en grand nombre des docteurs bouddhistes. D'abord arrivent du Bengale une douzaine de moines (1) ; puis, des régions septentrionales de la péninsule, du Dardistan actuel (dont les habitants joignaient alors au culte du dieu Siva les pratiques de la sorcellerie), un autre moine, Padma Sambhava, fameux magicien et alchimiste, lequel, en définitive, paraît avoir été remarquable par sa connaissance des dialectes indiens. C'est lui qui fit commencer la traduction en tibétain des livres sacrés bouddhiques, d'après les textes sanscrits.

De ce travail considérable proviennent le *Kandjour et le Tandjour*, ces immenses et étranges conglomérats où toute sorte de livres indiens, même purement brahmaniques, des traités philosophiques, (tels que l'*Atmabodha*, la « Connaissance du moi »), des poèmes (comme le *Megadûta*, le « Nuage messager », de Kalidasa), se trouvent juxtaposés aux ouvrages de dogmatique, de liturgie, d'édification bouddhiques.

Vers l'an 1206, le grand conquérant mongol Gengis Khan s'emparait du Tibet et entrait en contact avec le bouddhisme tibétain, le *lâmaïsme*. Mais ce fut le plus célèbre de ses successeurs, Khoubilaï Khan (1259-1294), qui adopta et favorisa chez les Mongols ce lâmaïsme dont les éléments, empruntés en partie au culte de Siva et mêlés de magie, n'étaient nullement en désaccord avec le grossier *chamanisme* de la Mongolie.

Sous son règne, un Grand-Lâma, Phaspa, patronné par lui, crée l'alphabet mongol sur le modèle de l'alphabet tibétain. Un peu plus tard, au commencement du XIVe siècle, peu d'années après la révision du *Kandjour*, ordonnée par Phaspa (c'est-à-dire après

(1) On sait que le monachisme, — les *bhikshous*, les « mendiants », — forme l'ossature de l'Eglise bouddhiste, qui ne possède rien de semblable à un clergé paroissial. Aussi, dans le bouddhisme, à la différence du catholicisme, supprimer les moines, ce serait supprimer *tout*.

1306, date qui est donnée à l'achèvement du collationnement du recueil tibétain avec les textes chinois, traduits du Sanscrit), est entreprise la tâche de traduire en mongol les écrits formant le canon tibétain.

Il paraît que des livres tibétains ont été traduits plusieurs fois chez les Mongols. Du moins, un spécialiste constate que deux recensions, bien distinctes, d'un livre faisant partie du *Kandjour* et intitulé le *Djangloun* (« Le Sage et l'Insensé ») ont été traduites, l'une en mongol proprement dit, l'autre en mongol occidental, autrement dit, en kalmouck (1).

Dans la rédaction kalmoucke du recueil de contes le *Siddhi-Kûr*, dont l'introduction va nous occuper, on peut faire cette remarque significative, que parfois les noms des personnages sont donnés alternativement en kalmouck et en tibétain.

* * *

Ce livre du *Siddhi-Kûr* (« Le Mort doué du *siddhi* », c'est-à-dire en sanscrit, d'une vertu magique), qui existe dans les deux dialectes mongols, en mongol proprement dit et en kalmouck, est une version très intéressante d'une recension particulière d'un célèbre recueil indien de contes, la *Vétâla-pantchavinçati* (« Les Vingt-cinq [récits] d'un Vétâla », sorte de vampire). Benfey attribuait à cette version « la plus haute importance (*die hœchste Wichtigkeit*) pour la connais- « sance de la manière dont ces conceptions indiennes [les contes] ont « passé en Occident (2). » Il a notamment étudié à ce point de vue l'Introduction de ce *Siddhi-Kûr*, introduction qu'il paraît considérer comme le prototype d'un certain groupe de contes asiatico-européens ; il voit, tout au moins, « la forme mongole (*die mongolische* « *Fassung*) se présenter dans les contes européens à peine changée « (*fast kaum verænderl*) (3). »

L'introduction-cadre du recueil mongol se compose de deux contes, reliés l'un à l'autre, mais bien distincts :

1° Le conte du *Magicien et son apprenti* ;

2° Le conte de l'*Artificieux yoghî et le Vétâla*.

C'est, à vrai dire, au premier seul que Benfey attribue cette si « haute importance », comme exemple de transmission des « concep-

(1) Isaak Jakob Schmidt, *Der Weise und der Thor, aus dem Tibetischen übersetzt*, (St-Pétersbourg, 1843), p. 16.

(2) *Pantschatantra*, I, pp. 21-22.

(3) *Ibid*, I, p. 412.

tions indiennes » en Occident par la voie mongole. Nous aurons donc à étudier séparément chacun de ces deux contes, et tout particulièrement le premier.

PREMIÈRE PARTIE

LE CONTE DU MAGICIEN ET SON APPRENTI

CHAPITRE PREMIER

LE CONTE DANS LE LIVRE MONGOL

L'Introduction du *Siddhi-Kûr* commence par le conte suivant, dont nous avons sectionné le résumé par des chiffres, en vue de rapprochements ultérieurs avec des contes indiens ou autres (1) :

1. Dans un royaume de l'Inde, habitent sept frères, tous magiciens. L'aîné de deux princes, fils d'un Khan, vient les trouver pour apprendre leur art ; mais, au bout de sept ans, les magiciens ne lui ont pas encore donné la « clef de la magie ». Le cadet, lui apportant un jour des provisions, jette à la dérobée un regard par la fente d'une porte, et voilà que tout d'un coup, il se trouve en possession de cette « clef de la magie ».

2. Les deux frères s'en retournent dans leur château. Alors le plus jeune dit à l'aîné que, dans l'écurie, il y a un excellent cheval : « Conduis-le à la bride et va le vendre ; mais ne va pas du côté des sept magiciens. » Or, le cheval, c'est le jeune prince, lequel, par magie, prend cette forme.

Au lieu de suivre les instructions de son frère et de conduire le cheval à la bride, l'aîné le monte, et presque aussitôt, « par suite de la force d'habitude de l'enchantement » *(in Folge der Gewohnheitsmacht des Zaubers)*, il se voit amené devant la maison des magiciens et ne peut forcer le cheval à revenir sur ses pas. Il se décide alors à vendre le cheval aux magiciens et le leur offre. Les magiciens reconnaissent que c'est un cheval enchanté et se disent : « Si tout le monde peut ainsi apprendre la magie, c'en sera fait de la considération et de l'admiration qu'on a pour nous ; nous achèterons donc le cheval et nous le tuerons. » Ils l'achètent, en effet, un bon prix et l'enferment dans l'écurie.

3. Le moment de le tuer étant venu, les magiciens le font sortir en le tenant bien, pour qu'il ne vienne pas à s'échapper. Pendant ce temps, le cheval dit : « Si seulement, pour que je puisse opérer ma transformation, il se trouvait là un être vivant ! » Et, au même instant, il aperçoit un poisson qui

(1) B. Jülg, *Kalmückische Mærchen. Die Mærchen des Siddhi-Kûr* (Leipzig, 1866) p. 1 et suivantes. — Cette traduction, faite d'après un manuscrit incomplet, ne comprend que l'introduction et les treize premiers contes. B. Jülg a donné plus tard les neuf derniers contes et la conclusion (*Mongolische Mærchen*, Innsbruck, 1868.

nage dans l'eau. Aussitôt il se transforme en ce poisson (1). Les sept magiciens deviennent sept mouettes et donnent la chasse au poisson. Au moment où ils vont l'attraper, le poisson voit une colombe qui arrive en volant, et il se transforme en cette colombe. Les magiciens deviennent sept vautours, et ils sont près de saisir la colombe, quand celle-ci se réfugie dans le pays de Bede (le Tibet) du sud (2), sur une montagne resplendissante, dans l'intérieur d'une grotte, et vient tomber sur les genoux du Maître Nâgârdjouna, qui habite là.

4. Nâgârdjouna interroge la colombe qui lui raconte son histoire et lui dit : « A l'entrée de la grotte, il y a sept hommes. Ils vont paraître devant le Maître et ils lui demanderont de leur donner le chapelet que le Maître tient dans ses mains (3). A ce moment je me transformerai en le plus gros grain du chapelet. Si le Maître leur donne son chapelet, qu'il daigne mettre dans sa bouche ce gros grain et éparpiller les autres. »

Tout se fait ainsi, et les grains deviennent autant de vers. Les sept magiciens se transforment en sept coqs qui se mettent à piquer et manger les vers. Alors le Maître Nâgârdjouna laisse tomber de sa bouche le gros grain du chapelet, et ce grain devient un homme armé d'un bâton avec lequel il tue les sept coqs. Et aussitôt se voient sept cadavres, gisant par terre.

Cette forme mongole du conte asiatico-européen du *Magicien et son apprenti* porte très évidemment la marque du bouddhisme et, pour préciser, de l'École bouddhiste fondée, probablement au Ier ou au IIe siècle de notre ère, par ce Nâgârdjouna qui, dans le récit du *Siddhi-Kûr* (reflétant sans nul doute un récit indien) vient en aide au héros.

Ce Nâgârdjouna est un personnage fort complexe, auquel on attribue plus d'une centaine d'ouvrages, religieux, philosophiques,

(1) « ... il *se transforme* en ce poisson ». Nous avons traduit littéralement la version allemande de B. Jülg : *und sich in diesen (Fisch) verwandelte.* Cette même expression se retrouve dans un autre livre mongol, l'*Ardji Bordji*, dérivé, lui aussi, d'un livre indien (B. Jülg, *Mongolische Mærchen*, Innsbruck, 1868, p. 99). Dans cet *Ardji Bordji*, le roi Vikramâditya dit à quatre hommes, ses ministres, de se transformer *(verwandelt euch)* en quatre objets à l'usage d'une certaine princesse et *qui existent déjà dans la chambre de celle-ci* (autel, lampe, etc.). — Cette expression bizarre de *transformation* en êtres déjà existants est un souvenir confus de cette idée indienne que, par la vertu d'une formule mystérieuse et toute-puissante, d'un *mantra*, une âme peut quitter momentanément son corps et aller animer un corps mort ou un objet qui n'a jamais eu vie.

(2) Le nom du Tibet, en tibétain, est *Bod*, *Bot* ou *Bhot* ; en sanscrit *Bhota* (Monier-Williams, op. cit., p. 261).

(3) Les bouddhistes se servent, comme les musulmans, d'une sorte de chapelet pour compter leurs prières. Du reste, il en est de même dans toutes les sectes de l'Inde, chez les adorateurs de Vichnou comme chez les adorateurs de Siva. Les images de Siva portent même le chapelet comme un des attributs essentiel du dieu, et, entre autres matières employées pour les grains du chapelet hindou, se trouvent les baies du *rudrâksha*, mot qui signifie « baie de Rudra », c'est-à-dire de Siva, appelé aussi Rudra. — Inutile de dire que, dans le chapelet, ce n'est pas l'objet matériel qu'il faut considérer : un catholique récite sur son chapelet de tout autres prières qu'un bouddhiste.

médicaux, alchimistes, magiques. La légende le fait mourir dans le Dékhan, sur la côte occidentale de l'Inde, où il aurait soit construit, soit orné le *stoûpa* (monument commémoratif) d'Amarâvati, et où il y a, en effet, une mention de son nom dans une ancienne inscription.

Comme personnage historique, qui doit très probablement être placé au Ier ou au IIe siècle de notre ère, Nâgârdjouna est l'auteur du *Madhyamika soûtra*, le texte fondamental de l'École bouddhiste des *Madhyamikas*, des « sectateurs de la voie moyenne », qui disent que les choses ne sont ni existantes, ni non existantes, mais qu'elles existent en tant que concepts. Cette forme légèrement tempérée de la doctrine du *Mahâyâna* est opposée par les Madhyamikas à la doctrine des *Yogalcharas*, qui professent l'illusion absolue. Et notez que d'une École à l'autre, on se renvoie l'épithète injurieuse de nihilistes ! (1)

En résumé, Nâgârdjouna est devenu, dans l'imagination bouddhique, un personnage extraordinaire, presque un second Bouddha, et le *Siddhi-Kûr* débute par une invocation au « victorieusement parfait » Nâgârdjouna, à celui qui « a donné l'intelligence de la *Madhyamika* », au « second Maître de la doctrine », devant lequel « s'incline » le rédacteur du livre (2).

* * *

Pour déterminer ce qui, dans le récit du *Siddhi-Kûr*, est « une modification, une transformation (*Umwandlung*) de l'original indu-

(1) Nous espérons ne pas avoir reproduit trop infidèlement les explications qu'un indianiste compétent entre tous, notre excellent ami M. Barth, a bien voulu nous donner sur ce sujet très spécial.

(2) Dans un autre livre mongol, traduit du tibétain et dont un récit a été publié en allemand par I. J. Schmidt, à la suite de sa traduction d'un ouvrage historique mongol, nous retrouvons Nâgârdjouna (*Geschichte der Ostmongolen und ihres Fürstenhauses... aus dem Mongolischen übersetzt... von Isaac Jacob Schmidt*, St-Pétersbourg, 1829, p. 437). Dans la dernière partie de ce récit, — lequel n'est autre qu'une variante du thème si connu qui a donné le conte arabe des *Deux Sœurs jalouses de leur cadette*, — pendant que le roi, sa femme et leur fils sont à échanger entre eux « les paroles de la doctrine, douces comme miel », apparaît dans les airs « le fils aîné de tous les Bouddhas des trois temps » (*aller Buddhas der drei Zeiten*), *Bodhisattva* lui-même (c'est-à-dire futur Bouddha, Bouddha *in fieri*), plein de sollicitude « pour le bien de tous les êtres qui respirent », le « lâma Nâgârdjouna », qui a entendu la conversation de la famille royale, et il adresse à celle-ci un discours : « Rien de ce qui existe n'est éternel ! les trois mondes sont vides ! tous ceux qui sont tombés en proie au *sansâra* (au tourbillon de la vie qui, d'après le bouddhisme, entraîne les êtres indéfiniment d'une existence dans l'autre) sont soumis aux maux et aux souffrances. Tout enseigne : je suis RIEN... »

bitablement indien », Benfey attendait la découverte de cet original lui-même dans l'Inde, ou la découverte « d'une forme latérale *(Nebenform)* chez un peuple bouddhiste autre que les Mongols » (1). Plus heureux que Benfey, nous sommes aujourd'hui en mesure de présenter, pour cet examen comparatif, plusieurs formes bien indiennes, dérivées certainement de l'original, et qui, — ceci est important, — *ne portent pas la livrée bouddhique.*

Benfey se demandait aussi (*loc. cit.)* si les « formes » (orientales et occidentales) qui « se rattachent » au thème du conte mongol, « sont dérivées de la forme mongole ou d'une autre forme reposant sur l'original ». Ici encore, nous nous trouvons bien autrement *oulillé* que Benfey. Nous pouvons parcourir l'Asie occidentale, l'Europe, l'Afrique du Nord, et montrer que pas une de ces « formes », toutes provenant de l'Inde, ne « se rattache » à ce que la forme donnée par le *Siddhi-Kûr* a de particulier ; ce qui évidemment entraîne cette conclusion, que le *Siddhi-Kûr* et par conséquent les Mongols, ne sont pour rien dans la propagation du conte en question vers l'Occident.

CHAPITRE SECOND

LES CONTES DE L'INDE ET LE CONTE MONGOL

Précisant ce qui vient d'être dit, nous tenons à déclarer d'abord que nous ne prétendons nullement avoir découvert l'original lui-même, le prototype du conte qui forme la première partie de l'introduction du *Siddhi-Kûr* ; mais nous sommes en possession de plusieurs contes indiens qui expliquent les passages obscurs du conte mongol et permettent d'en combler les lacunes. Preuve certaine de leur antériorité, quant à la conception, par rapport au conte mongol.

A

UN CONTE LITTÉRAIRE DE L'INDE DU SUD

Le spécimen le plus important de ces contes indiens ne nous est malheureusement arrivé que par l'intermédiaire d'un littérateur du sud de l'Inde, arrangeur parfois infidèle des vieux contes traditionnels ; mais, dans le cas présent, les traits principaux du récit ont été respectés ou peuvent facilement se reconstituer.

Voici le résumé de ce conte qui fait partie d'un livre en langue

(1) *Pantschatantra*, I, p. 411.

tamoule, intitulé *Madanakâmarâdjankadai*, « Histoire du râdja Madana Kâma » (1) :

Un roi dépossédé et ruiné conduit ses deux fils, tout jeunes dans un village voisin, et prie un vieux brahmane, qui y tient école, de les instruire, lui offrant, pour sa peine, de lui donner un des deux princes, qui restera toujours auprès de lui. La proposition est acceptée.

Le brahmane fait de l'aîné un bouvier, et il instruit soigneusement le cadet : il lui apprend « la jonglerie, l'art magique de faire passer son âme dans différents corps, et d'autres tours d'adresse. » Le jeune prince acquiert aussi du brahmane la faculté de deviner les sentiments et les intentions d'autrui *(Jñânadrishti)*.

Quand il est devenu expert dans tous ces arts, il pénètre les intentions du brahmane, lequel veut arranger les choses de façon à faire croire au père que son second fils n'est bon à rien et que le mieux est de le laisser au brahmane et de ramener à la maison l'aîné. Le jeune homme se décide aussitôt à aller avertir ses parents et leur indiquer ce qu'ils auront à faire. La nuit venue, il fait entrer son âme dans le corps d'un milan mort et s'envole à tire d'ailes vers la maison paternelle où, reprenant sa forme naturelle, il donne de rapides explications à ses parents : puis, redevenu milan, il retourne chez son maître.

Quelques jours après, arrivent chez le brahmane les parents du jeune homme, et, malgré tout ce que le brahmane peut leur dire, le père déclare qu'il reprendra le second de leurs fils. De là, fureur du brahmane, qui ne pense plus qu'à se venger.

Revenu chez ses parents, le jeune homme dit à son père que le roi de la ville fait chercher partout une poule de même race qu'un superbe coq auquel il tient beaucoup : le jeune homme se changera en une semblable poule, que le père vendra très cher au roi, et la poule trouvera moyen de s'échapper et de revenir, sous sa forme véritable, à la maison. Tout se passe ainsi.

Ensuite, le jeune homme prend la forme d'un beau cheval, que le père doit aller vendre. Malheureusement l'acheteur, c'est le brahmane, qui a reconnu son disciple dans le cheval ; et le prince métamorphosé, que le brahmane cravache à outrance et épuise de fatigue, est au moment de périr, quand il aperçoit dans une mare un poisson mort : il « entre dans le corps de ce poisson ». Aussitôt « la vie quitte le cheval et il s'affaisse par terre ». Le brahmane dit alors à ses écoliers d'épuiser la mare et de tuer tous les poissons. Mais le prince, voyant sur le bord de la mare le corps d'un buffle, que des savetiers ont laissé là, pendant qu'ils sont allés chercher des outils pour le dépecer, entre dedans et s'enfuit. Le maître se met à la poursuite du buffle et ordonne au savetier (ici il est question d'un seul savetier) de le torturer (2). Alors le prince prend la forme d'un perroquet, dont il découvre la dépouille dans un arbre, et le maître, prenant la forme d'un oiseau de proie, se met à sa poursuite par monts et par vaux, jusqu'à ce qu'ils arrivent dans

(1) Ce livre tamoul, qui aurait été rédigé au XVIIe siècle, a été traduit en anglais, sous le titre de *The Dravidian Nights Entertainments*, par le Pandit Natesa Sastri (Madras, 1886). Notre conte est le n° 1.

(2) Un autre conte indien nous permettra de rétablir, plus loin, ce passage devenu inintelligible et absurde.

une ville. Le perroquet, au moment d'être pris, vole vers le palais du roi du pays et se réfugie, par une fenêtre ouverte, dans la chambre de la princesse, qui lui fait bon accueil. Au bout de quelque temps, il reprend sa forme naturelle et raconte son histoire à la princesse, qui ne veut plus que lui pour mari.

Bientôt, comme une de ses facultés magiques l'avait fait prévoir au prince, son ancien maître se présente au palais à la tête d'une troupe de danseurs de corde, et leurs tours font tant de plaisir au roi que celui-ci promet au maître de lui donner ce qu'il demandera. Le maître demande le perroquet de la princesse. Mais la princesse a été instruite à l'avance par le prince de ce qu'elle doit faire ; elle tord le cou au perroquet et l'envoie ainsi au roi : auparavant, le prince a fait passer son âme dans le collier de perles de la princesse. Le maître ne se tient pas pour battu, et il demande au roi le collier de sa fille. Alors la princesse, toujours d'après les instructions du prince, rompt le fil de son collier et en jette dans la cour les perles, qui deviennent autant de vers. Aussitôt le maître se change en coq, et il se met à piquer les vers. Mais le prince, se transformant en chat, étrangle le coq. — Naturellement, le prince épouse la fille du roi.

Nous avons donné, tel qu'il était certainement à l'origine, le dénouement du combat entre les deux magiciens. Le littérateur tamoul, qui affadit parfois ses originaux, édulcore ce dénouement : au lieu d'être tout à fait étranglé, le brahmane ne l'est qu'à moitié ; il obtient miséricorde et en est quitte pour un *mea culpa* avec promesse de ne plus recommencer.

B

CONTES ORAUX INDIENS

Il est nécessaire, pour reconstituer, autant que possible, la forme indienne primitive, de rapprocher du conte littéraire tamoul divers contes oraux indiens, très intéressants bien que frustes par endroits (on n'a pas toujours la chance, quand on recueille des contes, de tomber sur des récits auxquels une transmission orale de tant de siècles n'a fait subir aucune altération).

a)

Prenons d'abord l'introduction, l'entrée du héros chez le magicien.

Voici, pour commencer, un groupe de trois contes : l'un provenant de la vallée du Haut-Indus et, très probablement, du village de Ghâzi, à trente milles en amont d'Attock (1) ; les deux autres,

(1) Ch. Swynnerton, *Indian Nights Entertainment*; *or, Folk-Tales from the*

de la vallée du Gange, où ils ont été recueillis, le premier à Gayâdharpour (District de Ghâzipour, Division de Bénarès), le second à Mirzâpour (District du même nom, et également Division de Bénarès) (1).

Dans les trois contes, ce ne sont pas, comme dans le conte tamoul, les deux fils d'un roi détrôné, mais les deux fils d'un pauvre brahmane, que leur père confie, pour être instruits, à un personnage qu'il ne sait pas être magicien. (Dans les deux contes de la région de Bénarès, c'est le père lui-même qui les conduit chez un *sâdhou* ou chez un *gousâin* (2). Dans le conte du Haut-Indus, un fakir (3) passant près de la chaumière du brahmane et le voyant préoccupé du sort qui attend, après sa mort, ses fils sans instruction, lui offre de les prendre chez lui).

Les conditions faites ici, non par le père, mais par le magicien, — ce qui est plus naturel, — sont, comme dans le conte tamoul, qu'au bout d'un certain temps, le père reprendra l'un de ses fils et laissera l'autre au maître.

*
* *

Un conte recueilli dans le pays des Santals, petit peuple de langue et d'origine non âryenne, enclavé dans le Bengale, d'où lui sont arrivés une quantité de contes, a une introduction différente (4) :

Un *râdjâ* qui a sept femmes, n'a pas d'enfants. Un *yoghî* (5) lui promet de lui donner le moyen d'en avoir ; mais auparavant le râdjâ devra s'engager à donner au yoghî le premier enfant qui naîtra ; les suivants appartiendront

Upper-Indus (Londres, 1892), n° 57. — Voir, pour le pays où le conte a été recueilli, l'Introduction, pp. 11-12.

(1) Voir la revue *North Indian Notes and Queries*, dans laquelle M. W. Crooke a publié tant de contes indiens du plus haut intérêt, recueillis par lui durant son long séjour dans l'Inde (juin 1895, n° 70, et décembre 1892, n° 578).

(2) *Sâdhou* est un adjectif avec la signification de *bon*. Comme substantif, c'est une désignation respectueuse d'un homme de caractère religieux. Il n'est pas nécessaire que le sâdhou ait renoncé au monde. — *Gousâin* ou plutôt *gosâin*, est un titre honorifique désignant, chez les adorateurs de Vichnou, les membres de certaines confréries ou ordres, de situation sociale respectable.

(3) Le mot *fakir*, d'origine musulmane, s'applique, dans l'Inde moderne, à toute espèce de religieux personnage, quelle que soit sa religion (R. C. Temple, dans *Wide-Awake Stories*, contes du Pendjâb et du pays de Cachemire, Bombay, 1884, p. 321.)

(4) C. H. Bompas, *Folktales of the Santal Parganas* (Londres, 1909), n° 36.

(5) *Yoghi* signifie « possesseur du *yoga*, adepte du *yoga* », lequel yoga a des significations variées : système philosophique particulier ; union mystique avec la divinité ; pratiques ascétiques, plus ou moins sévères et cruelles, souvent charlatanesques ; pouvoir magique qu'on s'assure par certaines pratiques secrètes. Le terme de *yoghi* est donc pris dans toute sorte d'acceptions, depuis celle de saint, jusqu'à celles de sorcier et de charlatan.

à leur père. Le râdjâ accepte cette exigence ; alors, le yoghî lui dit de faire manger à ses sept femmes sept mangues, cueillies dans de certaines conditions, et il s'ensuit qu'une des *rânîs* met au monde des jumeaux. Quand les petits princes ont un peu grandi, le yoghî se présente et les réclame tous les deux, disant qu'ils sont nés en même temps : il leur apprendra la magie, et il en laissera un retourner chez son père. Le roi finit par donner son consentement (1).

Le trait qui distingue cette introduction des précédentes, *le roi devenant père par la puissance du yoghî*, est un trait bien connu dans les contes indiens, où parfois, — pas toujours, — ce trait se rapproche encore davantage du conte santal *par la promesse faite au yoghî de lui donner un des enfants qui naîtront.* Mais, même ainsi précisé, il amène d'ordinaire une tout autre suite d'aventures que celle du conte santal et des contes similaires, du type du *Magicien et son apprenti.* Ainsi, le yoghî d'un conte du Kamaon, dans l'Himalaya, est un ogre : dans sa maison, où il enferme le jeune prince qui lui est livré, celui-ci trouve une chambre toute remplie d'ossements humains Ainsi encore, dans un conte du Bengale et dans un conte des « Provinces Nord-Ouest » (District de Mirzâpour), l'intention du yoghî ou du sâdhou est d'immoler le prince à la sanguinaire déesse Kâlî (2).

*
* *

Bien plus différente encore de la forme d'introduction donnée en premier lieu, est celle d'un conte provenant aussi des « Provinces Nord-Ouest » (3) :

(1) Résumons un épisode par lequel le conte de l'enclave santalienne se rattache à l'un des deux contes de la région de Bénarès : Le yoghî donne à chacun des deux petits garçons un pot à eau avec ordre de le remplir chaque matin de rosée ; mais, avant qu'ils en aient recueilli suffisamment, le soleil vient sécher la rosée. Un jour, le « plus jeune » emporte secrètement un chiffon qu'il trempe dans la rosée et presse ensuite : de cette façon, le pot est bientôt rempli. L' « aîné », voyant rempli le pot de son frère, va remplir le sien à un réservoir ; mais le yoghî ne s'y trompe pas, et il dit à l'aîné qu'on ne pourra jamais lui apprendre à fond la magie. — Cet épisode se présente, dans le conte de Gayâdharpour. de la manière suivante : Un jour, le sâdhou appelle les deux frères et leur commande de lui apporter chacun un *lota* (vase de métal, servant aux usages domestiques) plein de gelée blanche *(hoar-frost)*. L'un d'eux, qui est très diligent, recueille, d'une façon ou d'une autre *(somehow or other)* sur le gazon et sur les feuilles des arbres, de quoi remplir un lota. L'autre, qui est paresseux, s'en va à un réservoir et remplit d'eau son lota. Le sâdhou expose les deux lotas au soleil, et il reconnaît vite lequel contient la gelée blanche, et lequel l'eau. Alors, il se met à instruire le jeune garçon diligent et n'enseigne rien à l'autre.

(2) Voir, dans la *Revue des Traditions populaires* de 1910, notre travail *Le Conte de « la chaudière bouillante et la Feinte maladresse », dans l'Inde et hors de l'Inde* (§§ 1 et 2), et dans nos *Contes populaires de Lorraine* (Paris, H. Champion, 1886), tome I, les remarques du n° 5, p. 80, et du n° 12, pp. 149-150.

(3) C'est encore M. W. Crooke qui a recueilli ce curieux conte (*North Indian Notes and Queries*, décembre 1894, n° 352).

Un roi, passionné pour les spectacles de toute sorte, se plaint un jour à son vizir de n'avoir pas vu depuis longtemps de jongleurs, prestidigitateurs, etc., et il ordonne au vizir de lui faire voir quelque chose qui l'amuse vraiment. Le vizir obtient un délai de six mois et se met en route avec son fils, fort jeune, qui l'a supplié de l'emmener.

Dans une certaine ville, en se promenant dans le bazar, ils voient un *halvâi* (sorte de confiseur) (1), occupé à confectionner ses douceurs : au lieu de bois, il met dans son fourneau une de ses jambes, qui flambe aussitôt « comme un morceau de bois sec », puis il la retire intacte (2). Le vizir se dit que ce tour divertirait bien le roi, et, pour que son fils apprenne à l'exécuter, il le donne comme apprenti au halvâi.

Au lieu d'instruire le fils du vizir, le halvâi l'enferme dans un réduit obscur et lui met sur la poitrine une énorme pierre, qu'il enlève seulement quand il lui apporte une très maigre pitance.Or, le halvâi a une fille qui s'éprend du jeune garçon et lui apporte en cachette une bonne nourriture. Un jour, la jeune fille, qui est une plus habile magicienne que son père (elle a lu « les treize livres » tandis que le halvâi n'en a lu que douze), dit au jeune homme : « Mon père ne t'enseignera jamais ce que tu désires apprendre. Si je t'abandonne à ton destin, tu périras dans ce cachot ; mais je t'aime, et je m'exposerai à tout pour toi. Je vais d'abord t'enseigner la magie, et ensuite t'aider à t'échapper. » La jeune fille lui fait lire, en effet, les treize livres de magie.

Quand le vizir revient chercher son fils, le halvâi lui dit qu'il le lui amènera à tel endroit ; mais, en réalité, il veut faire périr le jeune homme. Celui-ci, averti par la fille du halvâi, trouve moyen de déjouer les mauvais desseins du magicien.

Nous aurons à relever plus loin divers traits de la dernière partie de ce conte. Nous occupant, pour le moment, de l'introduction, nous noterons qu'ici c'est *un seul fils* qui est donné par son père en apprentissage au magicien (3).

(1) Le mot *halvâi* est un de ces mots arabo-persans qui, au temps des conquérants Mogols, se sont introduits dans un des dialectes modernes de l'Inde, l'hindoustani ; il signifie originairement « fabricant de *halva* ». Notre savant ami, M. E. Blochet, Bibliothécaire au Département des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale, a bien voulu nous donner, à ce sujet, d'intéressants renseignements. Le mot *halva* est arabe et désigne toute chose sucrée ; il est entré dans la langue persane, où son équivalent purement persan est *shrini*. Le *halva* et les *shrini* sont toute sorte de pâtes, plus ou moins molles et translucides, très sucrées. Un poème persan porte le titre de *Nan u halva* « Pain et sucreries ». Ce qui est certain, c'est que le mot *halva* a passé de l'arabe dans le persan, et de là dans l'Inde, et que l'arabe l'a également prêté au turc. Le mot *halvâi* est proprement un adjectif persan, formé régulièrement ; son correspondant turc serait *halvadji*.

(2) Ce trait bizarre est bien indien : dans un conte du Haut-Indus (Swynnerton, *op. cit.*, pp. 233-234), une sorcière, pour faire cuire son pain, prend sa petite fille endormie et met les pieds de l'enfant dans le feu, où ils brûlent, « comme du bois sec », sans que la petite se réveille. Ensuite, la sorcière lui plonge les jambes dans une certaine eau, et il n'y paraît plus.

(3) On se rappelle que le conte santal a, pour ainsi dire, fusionné le thème du présent conte, *le Fils unique remis au magicien*, avec le thème des *Deux fils* : les deux fils du râdjâ sont jumeaux et ne comptent que pour un.

Il convient aussi d'attirer dès maintenant l'attention sur un trait particulier, que nous retrouverons plusieurs fois, quand nous suivrons les diverses formes de notre conte, de l'Inde aux extrémités occidentales de l'Ancien Continent, le trait du héros conseillé, aidé par la fille de son ennemi.

b)

Il manque, dans les trois contes du premier groupe et dans le conte santal, l'excellent trait qui, dans le conte tamoul, montre le héros mettant à profit sa connaissance de la magie pour se changer en oiseau et aller dire à son père de le choisir, lui, et non son frère. Dans ces contes, le jeune garçon fait cette communication à son père sous sa forme naturelle, à l'insu du magicien.

Inutile d'ajouter que l'histoire du fils du vizir chez le halvâi ne comportait pas ce trait, puisque là, il n'y avait pas de choix à faire entre deux fils, mais seulement un fils à reprendre.

c)

Nous arrivons aux transformations.

Parmi les contes de cette famille recueillis jusqu'à présent dans l'Inde, il en est un, le conte santal, où la série de transformations par lesquelles le maître et le disciple se combattent, est précédée de transformations dans lesquelles ils agissent d'accord.

Constatons d'abord que, dans le conte santal, le trait du *choix* d'un des deux fils par le père a été modifié. Quand le yoghî ramène les deux jeunes gens chez le râdjâ, celui-ci voudrait garder le plus jeune ; mais le yoghî s'y refusant, le jeune garçon dit tout bas à sa mère de ne pas insister, et qu'il trouvera moyen de revenir. Les parents le laissent donc aller.

Le récit se poursuit ainsi :

Le yoghî et le jeune garçon faisaient de la magie : ainsi, le yoghî prenait la forme d'un jeune homme, et le jeune garçon devenait un bœuf. Le yoghî se rendait dans un village et vendait le bœuf un bon prix ; mais il ne livrait pas la longe ; il partait et faisait quelque chose avec la longe *(he would do something with the tethering rope)*, et le jeune garçon reprenait sa forme et s'échappait pour aller retrouver le yoghî. Quand les acheteurs allaient à l'étable pour voir leur bœuf, ils ne trouvaient plus rien, et, quand ils cherchaient le vendeur, le yoghî avait changé de forme, si bien qu'il ne pouvait être reconnu. De cette façon, ils trompèrent bien des gens et firent une fortune.

Qu'est-ce qu'est, dans l'imagination des conteurs santals, (ou plutôt des conteurs hindous dont les Santals répètent plus ou moins

intelligemment les récits), cette manigance que le magicien fait avec la longe pour opérer, de loin, la *retransformation* de son disciple ? Il serait difficile de le dire (1).

Ce trait, du reste, comme le trait de la vente du disciple *par le maître*, est spécial au conte santal. Dans les autres contes oraux indiens de cette famille, ainsi que dans le conte littéraire tamoul, c'est le jeune homme lui-même qui, rentré à la maison paternelle, a l'idée de se transformer, par son art magique, en bœuf ou en cheval pour se faire vendre *par son père*. Et, — trait qui fait défaut dans le conte tamoul, — il recommande à son père *de ne pas livrer à l'acheteur la longe, le licou, la bride.*

Le conte du Haut-Indus a cherché à donner la raison de cette recommandation :

Une première fois, le jeune garçon s'est fait vendre sous forme de bœuf, et l'acheteur a consenti à laisser la têtière *(headstall)* entre les mains du père. Le brahmane reprend donc le chemin de la maison, la têtière sur l'épaule. Au bout de quelque temps, il s'aperçoit que la têtière n'est plus là, et il se dit qu'elle doit être tombée sur la route. Rentré chez lui, il y trouve son fils, qui lui apprend que *c'était lui-même qui était la têtière.*

La suite du récit est altérée, et la nouvelle recommandation que va faire le jeune garçon ne servira à rien :

Quand tout l'argent qu'a produit la vente du bœuf se trouve dépensé, le jeune garçon se transforme en cheval et recommande à son père de ne pas se dessaisir de la bride *(bridle)*.

Sur le marché, le fakir, qui rôde dans la ville, tourne autour du cheval, et, pendant que le brahmane, qui est en selle, discute avec les chalands, il donne un grand coup de bâton au cheval qui saute en l'air, désarçonne le brahmane et part au galop, poursuivi par le fakir, qui crie : « Tu ne m'échapperas pas ! Je suis le Maître ! »

En l'entendant le jeune garçon qui est sous la forme de la bride *(in the shape of the bridle)* arrête court le cheval « et, par le pouvoir de son art magique, le cheval disparaît, et le jeune garçon lui-même devient un pigeon. »

(1) Nous ne pouvons nous empêcher de penser ici à la manière dont certain conte irlandais, du type que nous étudions, présente cet épisode de la longe (Jeremiah Curtin, *Myths and Folk-lore of Ireland*, Londres, 1890, pp. 139 et suiv.) : « Ne vendez la bride pour quelque prix que ce soit », dit le fils à son père, avant de se faire conduire au marché sous forme de cheval ; « le cheval une fois vendu, revenez à l'endroit où nous sommes maintenant, *secouez la bride, et je serai là, sous ma propre forme, devant vous.* » Ici, comme dans le conte santal, nous avons la retransformation *à distance.* — Dans un conte serbe (Wuk Stephanowitsch Karadschitsch, *Volksmärchen der Serben*, Berlin, 1854, n° 9), le père doit, dès qu'il aura reçu l'argent de la vente, *retirer le licou et en frapper la terre.* Et aussitôt acheteur *(sic)* et cheval disparaissent. Quand il rentre à la maison avec le licou, son fils y est déjà. — Chez les Serbes et chez les Irlandais, le père du jeune homme métamorphosé « fait quelque chose » avec la bride ou la longe, comme chez les Santals. Mais est-ce la même chose ?

Dans le conte de Gayâdharpour, autre manière de motiver les choses :

Le père ayant par oubli, laissé le *sâdhou* prendre possession du licou *(halter)*, le sâdhou se fait porter par le cheval à son ermitage, où il l'attache à un poteau ; mais il se garde bien de lui enlever la bride *(rein)* : « il savait que, s'il le faisait, le cheval mourrait ». Un jour, pendant l'absence du sâdhou, celui des deux fils du brahmane qui est resté au service du sâdhou dans l'ermitage, mène le cheval à l'abreuvoir, et, n'ayant pas reçu d'ordre à ce sujet, enlève la bride. *Immédiatement le cheval meurt.* Le sâdhou rentré à la maison et voyant ce qui est arrivé, consulte ses livres et y apprend que le jeune homme est transformé en poisson dans l'abreuvoir.

On peut se demander s'il n'y aurait pas dans ce passage un souvenir de quelque chose d'analogue au passage du livre tamoul où le héros, transformé en cheval, fait passer son âme dans un poisson mort. Et aussitôt, dit le livre tamoul, « la vie quitta le cheval, et il s'affaissa par terre ». — On a vu que, dans le conte du Haut-Indus, le cheval « disparaît », quand la bride, qui est le jeune homme transformé, devient un pigeon (1).

Les conteurs hindous, comme on le voit, cherchent à expliquer ce trait de la bride magique, ou plutôt à en retrouver l'explication ; car évidemment il doit avoir eu un sens à l'origine. Il faut constater qu'en dehors de l'Inde on a pris, le plus souvent, la chose telle qu'elle était transmise : la bride empêchera le jeune homme de se *démétamorphoser* ; inutile de savoir pourquoi.

Le plus souvent, disons-nous ; car un conte grec moderne de l'île de Syra le donne tranquillement, ce *pourquoi* (2) :

« La vieille conduisit la mule au marché et la vendit six mille piastres ; mais, elle garda le licou. Et, comme elle s'en retournait à la maison, le jeune homme arrivait derrière elle ; car, *c'est lui qui était le licou.* »

Un conte arabe d'Égypte ne s'exprime pas aussi explicitement, mais il est, au fond, aussi affirmatif (3) :

Le magicien ayant fait acheter, bride comprise, à la mère de Mohammed l'Avisé le chameau qui n'est autre que Mohammed métamorphosé, détache la bride et dit au courtier de prendre le chameau : « Je ne veux que la bride. »

(1) Il paraît qu'un poème français-normand, le *Lai de l'Epine*, qui serait du temps de Marie de France (seconde moitié du XIIe siècle), présente un trait de ce genre. D'après l'analyse donnée par M. Rudolf Zenker (*Zeitschrift für romanische Philologie*, année 1893, p. 233 et suiv.), le héros prend à un ennemi vaincu un cheval qui a cette propriété merveilleuse de rester frais et vigoureux, *tout le temps qu'on ne lui a pas enlevé sa bride.* Ce cheval rend longtemps de bons services ; mais, un jour, la femme du héros, par curiosité, enlève la bride, et *c'en est fait du cheval.*

(2) J. G. von Hahn, *Griechische und albanesische Mærchen* (Leipzig, 1864), n° 68.

(3) G. Spitta-Bey, *Contes arabes modernes* (Leyde, 1883), n° 1.

Il met la bride dans sa sacoche. (La sacoche, qui a deux poches, est posée sur la selle du cheval de sorte qu'une poche pend de chaque côté de la monture. On s'assied dessus et on a, par conséquent, une poche sous chaque jambe). Puis il pousse son cheval dans le désert, « charmé d'avoir pris Mohamed l'Avisé ». « Il leva le pied comme cela (sans doute dans sa joie), et Mohammed l'Avisé (sentant que la poche de la sacoche dans laquelle se trouvait la bride n'était plus maintenue bien ferme par la jambe du magicien) *sortit* sous la forme d'un corbeau et s'envola. »

Dans ces deux contes, l'explication est bien la même que dans le conte du Haut-Indns.

Nous avouons qu'un instant, un court instant, nous avions cru trouver une lumière dans un conte indien versifié au XIe siècle de notre ère par le Cachemirien Somadeva dans son *Kalhâ Sarit Sâgara* (« L'Océan des Fleuves de contes »), d'après un ouvrage plus ancien (1).

A Bénarès, une jeune et belle magicienne, pour se venger de certain jeune brahmane, l'attire auprès d'elle, lui passe en riant autour du cou une corde qu'elle noue et, immédiatement le brahmane est transformé en bœuf ; ensuite il est vendu. Une autre magicienne reconnaît ce qu'il est réellement ; en l'absence de l'acheteur, elle dénoue la corde, et le jeune homme reprend sa forme naturelle.

Sans doute, dans ce vieux conte indien, comme dans notre famille de contes, le héros doit rester animal (soit bœuf, soit cheval), tant que demeurera en place la corde ou le licou ; mais la ressemblance ne va pas plus loin. Dans notre famille de contes, si le héros est transformé en cheval, ce n'est nullement parce qu'on lui aurait mis le licou ; ce n'est pas davantage parce qu'il se le serait mis *à lui-même* : au moins, rien ne l'indique (2).

(1) Livre VII, chap. XXXVII (traduction anglaise de C. H. Tawney, Calcutta, 1880, t. I, p. 342).

(2) Un épisode de *l'Histoire de Bedr Bâsim*, dans les *Mille et une Nuits* (t. XIII, p. 44, seq. de la traduction allemande de Henning) offre beaucoup d'analogie pour l'idée avec le conte indien du *Kathâ-Sarit-Sâgara* (une créature humaine est transformée en animal par le fait d'un ennemi ; puis une personne amie lui rend sa forme naturelle), et le trait de la bride y figure formellement ; mais ce n'est pas non plus dans ce conte arabe qu'il faut chercher l'explication de ce trait. Voici le passage : La reine Lâb, grande magicienne, veut transformer en mulet le roi Bedr Bâsim, qu'un naufrage a jeté dans le pays de cette reine, mais, grâce aux avertissements d'un protecteur, expert dans la magie, Bedr Bâsim est sur ses gardes, et c'est la magicienne elle-même qui est transformée en mule par le moyen de paroles que Bedr Bâsim prononce en jetant à son ennemie de l'eau à la figure, après avoir réussi à lui faire manger d'un certain gâteau préparé par le bon magicien, son protecteur. Ce dernier lui dit alors de monter la mule et de quitter le pays ; mais il lui recommande *de ne livrer la bride à personne*. Sur son chemin, Bedr Bâsim rencontre une vieille femme qui le supplie de lui vendre la mule. Pour se débarrasser de son importunité, il fait un prix exorbitant. La vieille, qui est la mère de la reine Lâb, donne

M. Johannes Hertel, qui a entrepris, — comme on l'a vu au commencement de ce travail, — de véritables explorations à travers l'immense littérature de contes des Djaïnas, a découvert, dans un ouvrage sanscrit inédit, faisant partie de cette littérature et intitulé *Dharmakalpadruma* (mot à mot « L'Arbre à souhaits de la loi [religieuse et morale] », c'est-à-dire le livre qui donne à souhaits des enseignements religieux et moraux) (IV, 8, strophes 177-183) le curieux épisode suivant, dont il a bien voulu nous envoyer la traduction :

Le héros, Soûra, devenu veuf, se rend dans la maison de son frère, lequel n'est pas en ce moment au pays :

Strophe 178. Soûra s'incline devant la femme de son frère, et, retenu par l'aimable traitement qu'il reçut d'elle, il resta là ; car elle servait son beau-frère veuf, jour et nuit.

179. Un jour, cette femme débauchée *(ausschweifende Frau)* était en train de lui oindre d'huile la tête, quand entra un laboureur, tenant une corde à bœufs.

180. Celui-ci dit : « Il y a un instant, mère (terme de respect), mon beau taureau, nommé Minta, vient de mourir. Voici qu'arrive le temps des semailles, et il faut que je me procure un autre taureau. »

181. Alors elle jeta vite de la poussière sur la tête de son beau-frère, et aussitôt, il devint un buffle. (Ici, lacune de huit syllabes dans le manuscrit.)

182. Le laboureur le prit et l'employa longtemps à tirer sa charrue. Mais, un jour, la *nastâ* (le trou percé dans la cloison des naseaux du buffle, et par lequel passait la corde) s'arracha, et Soûra recouvra sa véritable forme.

183. Effrayé, il s'enfuit au plus vite, et le laboureur se mit à courir après lui...

Malgré les obscurités d'un récit abrupt, il est certain que nous avons affaire ici à un thème analogue à celui du conte de Somadeva. La transformation du héros en animal (en même animal) est, dans les deux récits, l'œuvre d'une méchante femme. Dans la métamorphose du héros djaïna, il est question de poussière, non de corde ; mais

immédiatement ce prix, et Bedr Bâsim est obligé d'exécuter le marché. Alors, la vieille retire à la mule le mors de la bouche ; après quoi, elle lui dit, en l'aspergeant d'eau, de reprendre sa première forme. Et c'est ce qui a lieu aussitôt. — Dans ce conte arabe, la bride est, en réalité, un détail sans importance : ce n'est point cette bride qui opère la métamorphose, mais une tout autre opération magique, assez compliquée (gâteau enchanté, formules prononcées, aspersion d'eau), et c'est également une opération magique dans le même genre (formule et aspersion) qui fait cesser la métamorphose. Le trait de la corde (ici de la bride) du conte indien, — trait devenu tout à fait superflu (le récit ne dit pas même que Bedr Bâsim a oublié de se réserver la bride), — a été reproduit machinalement par les conteurs arabes.

la corde se reconnaît dans la *retransformation*. Si le héros reprend sa forme humaine, c'est bien, semble-t-il, parce que la corde s'est trouvée enlevée des naseaux du buffle, la cloison qui la retenait s'étant rompue. — Une vraie différence entre le conte djaïna et le conte de Somadeva, c'est que la délivrance de Soûra est due au hasard, à un accident, et non point à l'intervention d'une bienveillante personne.

Dans le conte de Mirzâpour, le trait de la bride fait complètement défaut :

Le jeune garçon, après s'être changé en cheval, dit tout simplement à son père de le vendre, ajoutant : « Dès que je pourrai saisir le moment, je reviendrai homme et je retournerai à la maison. » Le cheval est vendu. A peine l'acheteur, après l'avoir attaché, l'a-t-il laissé seul, que le jeune garçon reprend sa forme naturelle. Mais quand, de retour à la maison, il regarde autour de lui, il aperçoit le *gousâin*. Aussitôt il décampe et, voyant un réservoir, il se change en poisson et saute dans l'eau.

d)

Le trait de la bride ayant été un peu étudié, — nous ne disons pas élucidé, — nous pouvons aborder la série des transformations *de combat*.

Dans les deux contes de la région de Bénarès, la première transformation du cheval est la même : il se change en poisson, comme le héros du conte tamoul « entre dans le corps » d'un poisson mort. Mais, à la différence du conte tamoul, le magicien ne convoque pas ses écoliers pour leur faire vider la mare et tuer tous les poissons ; il se transforme, — ce qui est beaucoup meilleur et plus folklorique, — en oiseau-pêcheur : le *sâdhou* du conte de Gayâdharpour, en héron ; la *gousâin* du conte de Mirzâpour, en *bagula* (le *paddy-bird* anglais, *ioxia oryzivora*).

Dans le conte du Haut-Indus, le fakir se change en alligator ; mais, dans ce conte, le jeune garçon a déjà été poursuivi, sous forme de pigeon, par le fakir, changé en épervier (voir plus haut). Le pigeon s'étant précipité dans un lac et changé en poisson, l'alligator lui donne la chasse. Au moment d'être pris, le poisson saute sur la rive et, se transformant en moustique, va se cacher dans une des narines d'un pendu. Ce passage étrange rattache le thème du *Magicien et son apprenti* à un thème que nous aurons à étudier tout à la fin de ce travail, à l'occasion de la seconde partie de l'Introduction du *Siddhi-Kûr* mongol.

* * *

Après la transformation en poisson vient, dans le conte de Gayâdharpour, une transformation du jeune garçon en perroquet (comme dans le conte tamoul) et du sâdhou en épervier. Puis le jeune garçon se transforme en collier de diamants, qui va se mettre autour du cou d'une *rânî*. Le sâdhou, lui, devient un « danseur » (toujours comme dans le conte tamoul) et se présente devant la rânî. Celle-ci est si satisfaite de ses tours, qu'elle lui donne le collier (ici, sans la moindre demande de la part du sâdhou). Alors le jeune garçon devient un tas de graines de moutarde, et le sâdhou un pigeon qui se met à piquer les graines. Tout à coup, le jeune garçon se transforme en chat et croque le pigeon.

Cette dernière partie du conte est comme une *condensation* du dénouement habituel : la rânî réunit en sa personne la fille du roi et le roi lui-même. Mais le conte de Gayâdharpour n'a pas adouci le dénouement : le chat croque bel et bien le pigeon.

Voilà déjà le conte littéraire tamoul rectifié sur un point par ce conte oral de la région de Bénarès. L'autre conte oral de la même région, celui de Mirzâpour, va éclairer un passage inintelligible du même conte littéraire, le passage du buffle mort et des savetiers :

Pendant que le gousâin qui, en consultant son livre, y a vu le jeune garçon transformé en poisson, est, sous forme d'oiseau-bagula, à dévorer les poissons du réservoir, le jeune garçon voit un fabricant d'huile qui vient faire boire son bœuf ; aussitôt il entre dans l'estomac du bœuf. Le gousâin en ayant fini avec les poissons et n'ayant pu trouver le jeune garçon, consulte de nouveau son livre et découvre que son disciple et dans l'estomac du bœuf. Alors, le gousâin se rend à la maison du fabricant d'huile et lui offre le prix que celui-ci demandera pour sa bête. D'abord, le fabricant refuse de vendre le bœuf ; mais le gousâin l'importune tant qu'il finit par donner son consentement. Le gousâin emmène le bœuf et le tue ; puis il le coupe en morceaux, en mettant les os à part, mais le jeune garçon, qui était dans un de ces os, le fait sauter et un milan s'en saisit et le porte sur le bord de la rivière, où une rânî se baigne. le milan laisse tomber l'os sur les vêtements de la rânî, qui dit à ses servantes de l'ôter de là et de le jeter. Mais le jeune garçon, de dedans l'os, la supplie de lui sauver la vie. Alors, la rânî prend l'os et le met dans sa boîte.

Cependant, le gousâin a encore consulté son livre, et il vient trouver le râdjâ et lui dit : « Ta rânî a volé mon os. » Le râdjâ commence par se fâcher, puis il questionne la rânî, qui lui dit : « Ce n'est pas un os, mais un fils de brahmane. » Et elle raconte au râdjâ toute l'histoire. Alors, le râdjâ dit : « Voilà une mauvaise affaire. L'os doit être rendu au gousâin. » — « Soit, dit le jeune garçon ; mais répandez par terre un peu de sésame, et tout

d'abord brisez l'os. ». La rânî le fait, et aussitôt le gousâin se change en pigeon et se met à manger le sésame. Mais le jeune garçon se change en chat et mange le pigeon.

Malgré quelque confusion à la fin (ces graines que l'on répand devraient, si le thème était bien conservé, être une transformation du jeune garçon), ce conte de Mirzâpour est très curieux et, comme nous l'avons dit, il permet de reconstituer le passage qui, dans le conte littéraire tamoul est si altéré. De plus, nous verrons par la suite tel trait particulier de ce conte de Mirzâpour reparaître, bien loin de l'Inde, dans telles variantes européennes.

Le conte des Santals est intéressant, lui aussi, bien qu'il s'allonge indûment en donnant deux fois le même épisode :

Après avoir gagné (ou volé) beaucoup d'argent par de nombreuses ventes du jeune garçon transformé en bœuf, les deux associés se sont brouillés, et le jeune garçon veut retourner chez son père. Le yoghî, furieux, lui dit qu'il le tuera et le jeune garçon s'enfuit. Le yoghî transformé en léopard, le poursuit ; alors, le jeune garçon se change en pigeon ; le yoghî en épervier ; puis le jeune garçon devient une mouche ; le yoghî, un bagula. La mouche va se poser sur l'assiette d'une rânî en train de manger du riz. Le yoghî reprend sa forme naturelle et dit à la rânî de répandre le riz par terre ; ce qu'elle fait. Mais le jeune garçon se transforme en un grain de corail dans le collier que porte la rânî ; le yoghî, qui ne l'a pas remarqué, devient un pigeon et mange le riz. N'ayant pas trouvé le jeune garçon dans ce riz, il redevient yoghî et voit le jeune garçon dans le collier ; alors, il dit à la rânî de rompre le fil de son collier, et d'éparpiller les grains de corail par terre. Quand la rânî l'a fait, le yoghî se change de nouveau en pigeon et se met à piquer les grains. Finalement, le jeune garçon se change en chat, saute sur le pigeon et le tue.

Dans *le Fils du vizir et le Halvâi*, nous trouvons un passage analogue à celui du jeune garçon dans l'estomac du bœuf, mais plus bizarre encore :

Poursuivi par le halvâi, le jeune garçon prend la forme d'une grenouille et plonge dans une rivière. Là, un poisson l'avale et se trouve ensuite si mal à l'aise *(so uncomfortable)* qu'il est obligé de sortir de l'eau (!). Un chameau, qui est à brouter sur le bord de la rivière, avale le poisson (!!). Le halvâi qui a vu tout cela, va trouver le propriétaire du chameau et l'achète bien cher. Ensuite il tue le chameau, lui ouvre l'estomac et en tire le poisson. Puis, il ouvre le poisson, et il est au moment de saisir la grenouille, quand celle-ci se change en mouche et s'envole. — Or, il y a là tant de mouches, que le halvâi ne peut reconnaître laquelle est son apprenti, sans consulter ses livres qu'il a oublié de prendre avec lui. Le jeune garçon en profite pour se changer en pigeon, et il s'enfuit vers sa ville natale, qui n'est pas bien loin. Le halvâi, ayant fait ses investigations, se transforme en épervier et se met à la poursuite du pigeon, lequel va se poser sur le toit du palais

du roi. Le roi prend grand plaisir à voir le joli oiseau et jette du grain pour l'attirer. Le pigeon quitte aussitôt le toit et vient piquer le grain. L'épervier essaie de le saisir, mais le roi le chasse.

Alors, le halvâi se présente devant le roi comme musicien, et il obtient la permission de chanter et de jouer de la *sitâr*. Le roi est si charmé de ce qu'il a entendu, qu'il offre au musicien la récompense que celui-ci demandera. Le musicien demande le pigeon, et le roi le lui donne. Aussitôt le pigeon devient une grenade, qui tombe par terre et dont les grains s'éparpillent sur le tapis. Le musicien considère attentivement les grains et il demande au roi la permission d'en ramasser un, qui a roulé près du lit. Le roi étend la main et ramasse lui-même le grain.

Le conte s'allonge et s'altère : changement du grain de grenade en orange ; nouvelle séance musicale ; l'orange accordée au musicien, mais se changeant en un bel oiseau chanteur, qui se pose sur la main du roi et qui, au moment où il va être donné au halvâi, redevient un jeune garçon dans lequel le roi reconnaît le fils de son vizir. Le jeune garçon raconte ses aventures ; le halvâi est livré prosaïquement au bourreau, et le héros épouse, non point la fille du roi, comme dans le conte tamoul, — puisqu'il n'est pas question ici de fille du roi, — mais la fille du halvâi, qui a été pour lui, ainsi qu'on peut se le rappeler, si secourable et si bonne conseillère.

*
* *

Nous nous bornerons à mentionner ici un épisode très particulier d'un conte indien du Pendjâb, épisode dans lequel figure le changement en musicien et qui, ainsi que nous le verrons plus loin, a voyagé, lui aussi, hors de l'Inde.

C

LES ALTÉRATIONS DU CONTE MONGOL

Nous sommes maintenant en état de reprendre le conte formant la première moitié de l'introduction du *Siddhi-Kûr* mongol et d'en examiner utilement les diverses parties, que plus haut nous avons marquées par des chiffres.

1. Dans le *Siddhi-Kûr*, la manière dont le plus jeune des deux princes se trouve tout d'un coup en possession de la « clef de la magie », rien que pour avoir jeté à la dérobée un regard par la fente d'une porte chez les sept magiciens, est, même dans un conte, tout à fait invraisemblable. On a vu que les contes indiens présentent les choses tout autrement et d'une façon très naturelle : le jeune homme *apprend* la magie, soit que le magicien lui en révèle les

secrets, soit que le jeune homme les découvre lui-même en lisant en cachette les livres magiques (1).

2. Le trait de la bride, — de cette bride qu'il ne faut pas livrer à celui qui achètera le héros transformé en cheval, — nous paraît avoir laissé une trace dans le passage du récit mongol où le plus jeune prince dit à son aîné de conduire le cheval *à la bride* ; c'est parce que l'aîné ne l'a pas fait et a monté le cheval, qu'il se voit amené malgré lui chez les magiciens.

3. Pour ses transformations, le héros du conte mongol regarde anxieusement autour de lui s'il ne se trouve pas là quelque être *vivant*, en qui il puisse « se transformer ». Tout au contaire le héros du conte de l'Inde du Sud, du conte tamoul, cherche un être *mort*. Évidemment, c'est le conte tamoul qui reflète l'idée primitive : on peut concevoir, en effet, qu'un homme fasse passer son âme dans la dépouille d'un être mort et lui rende la vie ; on se le représente moins facilement faisant passer son âme dans un être vivant. Les Mongols, — ou les bouddhistes soit tibétains, soit indiens, par lesquels leur est arrivé le conte, — ont donc perdu le sens de cette transmigration momentanée de l'âme.

L'idée est tout indienne, et c'est sur elle que repose la fameuse aventure du roi Vikramâditya, ce héros de tant de contes de l'Inde :

Vikramâditya apprend d'un pandit une formule, un *mantra*, qu'il suffit de prononcer pour faire entrer son âme dans n'importe quel corps mort et lui rendre la vie. Un des serviteurs du grand roi a entendu le mantra et l'a retenu. Un jour, Vikramâditya a l'imprudence d'expérimenter devant ce serviteur la vertu du mantra et de faire entrer son âme dans le corps inanimé d'un perroquet, laissant son corps d'homme gisant par terre. Le serviteur profite de l'occasion pour faire entrer son âme à lui dans le corps de Vikramâditya, de sorte qu'il se donne pour le roi. Tout le monde s'y trompe, excepté la reine, qui, ne trouvant pas, dans les discours du soi-disant Vikramâditya l'élévation de pensées à laquelle elle était accoutumée, se méfie et tient son soi-disant mari à distance. Pendant ce temps, Vikramâditya, forcé de vivre sous la forme de perroquet, est pris par un oiseleur et vendu très cher, car il tient de sages discours et résout des cas juridiques très diffi-

(1) Dans une traduction française de l'Introduction du *Siddhi-Kûr*, traduction faite d'après la version allemande de B. Jülg (*Revue des Traditions populaires*, III, 1888, p. 229 seq.) ce passage est, non pas traduit, mais commenté, — ce qui n'est pas du tout la même chose. — Au lieu de ce texte bref et obscur : « à peine « avait-il [le prince] jeté à la dérobée un regard par la fente d'une porte, qu'il trouva « tout d'un coup la clef de la magie » *(kaum hatte er verstohlen durch die Ritze einer Thür geblickt, als er den Schlüssel zur Zauberei auf einmal fand)*, le traducteur met ceci : il « regarda furtivement par une porte *entr'ouverte et vit opérer les enchanteurs.* « *Il entendit les paroles magiques et les grava dans sa mémoire* ». Rien de tout cela dans le *Siddhi-Kûr*.

ciles. La reine, ayant entendu parler du perroquet merveilleux et soupçonnant qui il peut être, l'achète un prix énorme, et Vikramâditya se fait reconnaître d'elle. Alors elle tend un piège au faux Vikramâditya en l'amenant par d'habiles paroles, à montrer comment il sait faire entrer son âme dans un corps étranger (ici dans le corps inanimé d'un cerf). Aussitôt le véritable Vikramâditya rentre dans son propre corps, momentanément abandonné par l'usurpateur ; il tue le cerf et, du même coup, son ennemi, et reprend possession du trône (1).

Feu W. A. Clouston, dans ses *Popular Tales and Fictions* (2), critique à ce sujet le conteur tamoul. « Il est évident, dit-il, que « la version tamoule est mutilée *(garbled)* : le prince ne prend ici « aucune précaution pour empêcher que son corps ne soit décou- « vert et brûlé, et, en fait, nous le voyons se transformant simple- « ment, tout comme le disciple poursuivi dans d'autres versions. »

Si W. A. Clouston s'était borné à dire que deux idées se mêlent d'une manière assez peu logique, dans le conte tamoul, l'idée de la transmigration momentanée de l'âme et l'idée générale de la métamorphose, nous n'aurions rien à objecter. Mais, quant à une « mutilation », nous n'y croyons nullement, parce que jamais le conte n'a pu être construit sur l'idée exclusive de la transmigration momentanée de l'âme. Combien de corps morts ne faudrait-il pas, et à point nommé, pour que le héros et son maître le magicien y fassent, chacun de son côté, entrer leur âme dans la série si rapide de leurs transformations respectives. Et finalement, avant de se présenter au roi sous sa forme humaine, le chat, vainqueur du magicien, devrait courir à l'endroit où il aurait laissé son corps d'homme, pour y faire rentrer son âme. Peut-on penser que le conte primitif ait été construit avec cette rigueur ?

Quant au conte mongol, les mêmes observations sont à faire, en

(1) Benfey ne possédait, en 1859, qu'une seule forme indienne de ce conte, une forme littéraire assez mauvaise (*Pantschatantra*, t. II, p. 124 ; t. I, § 39). Dix ans plus tard, M. H. Uhle en découvrait une autre forme, littéraire aussi, mais beaucoup meilleure (*Zeitschrift der Deutschen Morgenlændischen Gesellschaft*, t. 23, 1869, p. 443 seq.). Deux bonnes formes orales ont été recueillies par M. W. Crooke dans l'Inde du Nord et publiées en 1875 (*North Indian Notes and Queries*, mai 1875, n° 34, et décembre 1875, n° 375). Miss M. Frere en avait déjà fait connaître, dès avant 1870, dans son *Old Deccan Days* (2e éd., Londres, 1870, n° 7), une forme moins bonne par endroits, mais extrêmement curieuse en ce que les pièces essentielles de sa charpente, y compris un autre thème encastré dans celui-ci, ont été transportées dans la Sibérie du Sud, chez les Tatares des « cercles » administratifs de Tümen et de Jalutrowsk, populations musulmanes (W. Radloff, *Proben der Volkslitteratur der türkischen Stæmme Süd-Sibiriens* (t. IV, Saint-Pétersbourg, 1872, p. 495 seq.) — Si nous avions à traiter ici ce sujet, il nous faudrait suivre le conte non seulement au nord de l'Inde, chez les Tatares de Sibérie, mais à l'orient, dans la littérature du Siam et du Laos, et à l'occident, dans les littératures persane et turque.

(2) Londres, 1887, t. I, p. 437, note 1.

ajoutant, — ce qui a déjà été dit, — que dans ce conte l'idée indienne de la transmigration de l'âme est faussée.

4. Nous croyons qu'il suffit de rapprocher du *chapelet* du « Maître Nâgârdjouna », ce quasi-Bouddha, le *collier* de toutes ces princessess des contes indiens, pour reconnaître que le chapelet est un arrangement bouddhique du collier.

* * *

La conclusion de ces quelques remarques, il est facile de la tirer : c'est que le conte mongol s'écarte de la forme primitive indienne, loin d'en être un fidèle reflet.

De ce qui va suivre, il résultera, ce nous semble, que le conte du *Magicien et son apprenti*, tel qu'il a été modifié dans l'Introduction du *Siddhi-Kûr*, n'a joué aucun rôle dans la transmission des contes indiens vers les pays occidentaux. En effet, sur tous les points où le conte mongol présente des différences avec les contes indiens, ce sont les traits spéciaux, caractéristiques de ces contes indiens que nous rencontrerons hors de l'Inde. Ainsi, on le verra, dans les contes de cette famille recueillis en Asie, en Europe, dans l'Afrique du Nord, il n'y a pas la moindre trace d'un personnage qui rappelle, de près ou de loin le Maître Nâgârdjouna. Et pourtant ce solitaire, habitant une grotte et tenant en main son chapelet, aurait été si facile à *débouddhiciser*, même en pays chrétien, et l'on aurait pu si bien en faire un ermite, récitant son rosaire. Par contre, la princesse des contes indiens, dont Nâgârdjouna forme le pendant, se retrouve en maint endroit.

CHAPITRE TROISIÈME

HORS DE L'INDE

Nulle part, jusqu'à présent, nous n'avons rencontré hors de l'Inde le thème des *deux frères*, confiés au magicien par leurs parents, lesquels, après tel délai, reprendront l'un des deux jeunes garçons, laissant l'autre au maître. Toujours, dans les contes que nous connaissons, — comme dans le conte indien du *Fils du Vizir et du Halvâi*, — il s'agit d'un *seul fils*, que celui-ci ait ou non des frères.

Dans un petit groupe, — qu'il faut rapprocher sous ce rapport du conte des Santals du Bengale. — le jeune garçon a été, dès avant sa naissance, promis par son père au magicien.

Enfin, dans toute une branche de cette famille de contes c'est de sa propre volonté, sans intervention de ses parents, que le jeune garçon entre au service du magicien.

PREMIÈRE SECTION

LES CONTES ORAUX

§ 1

Le héros est confié tout jeune par son père ou sa mère au magicien

Un conte français inédit, recueilli dans le Velay, non loin du Puy, pourra donner une idée de la forme générale d'un grand nombre de contes de cette première branche.

Le voici, dans sa teneur naïve (1) :

Il y avait un homme bien misérable : pour tout bien, il avait un fils, et, pour le nourrir, il était obligé d'aller mendier de porte en porte. Quand l'enfant eut douze ou treize ans, un bourgeois dit un jour au père, qui lui demandait la charité : « Que voulez-vous faire de ce petit garçon ? vous n'en ferez qu'un vagabond. — Et que puis-je en faire ? répondit le père ; je n'ai pas trouvé à le louer. — S'il en est ainsi, dit le bourgeois, je le prendrai moi-même et je le garderai un an ; mais vous vous engagerez à ne venir le voir qu'à la fin de l'année. Si alors vous le reconnaissez, vous l'emmènerez ; autrement, il me restera. — C'est chose convenue, » dit le père. Et il pensait : « Quand même je ne reverrais mon fils que dans dix ans, je le reconnaîtrais toujours. » Il dit donc adieu à son fils et le quitta en pleurant.

A la fin de l'année, le père se mit en route : il avait trouvé le temps bien long. Le fils, sachant que son père devait venir ce jour-là, s'échappa de la maison de son maître et alla attendre son père à un détour de chemin. « Ah ! mon père ! — Ah ! mon fils ! — Ce n'est pas sûr que vous me reconnaissiez, dit le garçon. — Et pourquoi ? Je te reconnais maintenant ; je te reconnaîtrai bien tout à l'heure. — Mon père, vous ne savez pas ce qui va se passer tout à l'heure. Mon maître va me changer en forme de pigeon, et il me mettra sur une table au milieu d'une quantité d'autres pigeons. Pour me reconnaître, faites bien attention : moi, j'ouvrirai un petit peu le bec et j'étendrai un peu l'aile. » Cela dit, il s'en retourna vite chez son maître.

Le père étant arrivé chez le maître, celui-ci le reçut très poliment et le fit manger et boire ; puis il dit : « Entrez dans cette chambre et vous reconnaîtrez votre fils. » Le père, étant entré dans la chambre, voit une pleine table de pigeons. « Comment ! dit-il au maître, je ne vous ai pas donné un pigeon ; je vous ai donné un garçon. — N'importe, dit le maître, il est là dedans ; reconnaissez-le, sinon il sera à moi, ainsi qu'il a été convenu. — Eh bien ! répondit le mendiant, donnez-moi dix minutes, pour que je puisse choisir. » Au même instant, le pigeon qui était le petit garçon, ouvrit un petit peu le bec et étendit un petit peu l'aile. Le père remarqua le signal.

(1) Ce conte n'a pas été noté dans sa langue d'origine, le patois du Velay, mais écrit de mémoire par quelqu'un du pays, en français un peu *teinté*. Le manuscrit nous a été remis autrefois par un folkloriste bien connu des anciens lecteurs de la *Romania*, feu M. Victor Smith.

« Je crois que c'est celui-là, » dit-il en le montrant du doigt. Le maître fut fort étonné. « Vous avez deviné, dit-il : il faut que vous soyez sorcier ; car vous en savez autant que moi. » Et au même instant, le pigeon redevint garçon. Alors le maître lui paya les gages qu'il lui avait promis et proposa au mendiant de lui laisser son fils encore une année. Mais le mendiant le remercia.

Ils s'en allèrent donc. « Mon père, disait le garçon, nous serons riches désormais ; vous n'irez plus chercher votre pain de porte en porte : nous pourrons faire nous-mêmes la charité. — Et comment ferons-nous pour devenir riches ? répondait le père. — C'est ce que vous allez voir. Dans deux jours, il sera foire au Puy : je vais me mettre en forme d'un joli cochon bien gras ; vous m'attacherez une petite corde au pied et vous irez me vendre. Et, quand vous m'aurez vendu, vous détacherez la corde et la mettrez dans votre poche et vous reprendrez le chemin de la maison. Moi, je ne tarderai pas à vous rejoindre. »

Ce qui fut dit, fut fait. Le père le conduisit à la foire et le vendit le plus haut prix. Il n'oublia pas de mettre la corde dans sa poche et de retourner vite chez lui. Bientôt, il voyait arriver son fils, et ils rentrèrent ensemble au logis, avec l'argent de la vente. Le lendemain, l'acheteur, qui avait mis le porc gras dans son étable, appelait ses amis pour l'aider à le tuer ; mais point de porc dans l'étable. Il le fit alors crier par toute la ville ; mais point de nouvelles.

Un autre jour, le garçon se promenait avec son père, quand ils virent un bourgeois à la chasse. « Je vais vous faire gagner de l'argent, dit le garçon. Je vais me mettre en un joli chien de chasse, et vous me vendrez à ce chasseur. Mettez-moi un collier, et vous vous le réserverez en me vendant. » Le voilà en chien de chasse : il court les vallons, les côtes ; il attrape les lièvres, les oiseaux et les apporte à son père. Quand le chasseur voit comment le chien travaille, il demande à l'acheter. Le père faisait semblant de ne pas vouloir le vendre. Enfin, il en demande mille francs ; le chasseur les lui donne. Comme le père s'était réservé le collier, il le met dans sa poche et s'en va. Pendant ce temps, le chien attrape encore quelques lièvres et quelques oiseaux ; mais tout d'un coup il disparaît et, se remettant en garçon, il s'en va faire bonne chère avec son père de l'argent qu'ils ont volé à se mettre d'homme en bête.

Quelques jours après, il devait y avoir au Puy une grande foire pour les poulains. Le fils dit à son père : « Je me mettrai en un joli poulain ; vous me conduirez à la foire, vous me vendrez et vous vous réserverez la bride. »

Ce qui fut dit, fut fait. Le père le conduisit à la foire et le vendit à celui qui lui avait fait le don de se changer en bête. Le père s'était bien réservé la bride ; mais l'autre ne la lui rendit point.

Voyant qu'on allait faire boire tous ces poulains, le maître mena le sien à la fontaine. A peine arrivé là, le poulain se change en poisson et plonge au fond de l'eau. Le maître va chercher un épervier (un filet) pour pêcher le poisson ; mais celui-ci se change en oiseau et prend sa volée ; le maître en fait autant, le poursuivant si fort que tous les deux arrivent presque ensemble à la cour du roi. La fenêtre de la princesse, qui était malade, était ouverte : le garçon entre dans la chambre, et le maître reste dehors.

La princesse se fait donner à la main ce joli oiseau. Mais le maître prend la forme d'un médecin et demande à voir la princesse malade, croyant avoir

l'oiseau. L'oiseau, l'entendant venir, dit à la princesse : « Je me change en bague : si ce monsieur veut me sortir de votre doigt, jetez-moi par terre. » En effet, en tâtant le pouls de la princesse, le maître voulait prendre la bague ; mais la princesse la jeta par terre et la servante la balaya avec les ordures. Alors le maître se mit en forme de coq pour prendre la bague ; mais la bague se mit en forme de renard, qui mangea le coq. Puis, redevenant jeune homme, il entra dans la chambre de la princesse, qui était guérie. Le roi la lui donna en mariage, et ils jouirent du plaisir du monde.

Sous ce vêtement villageois de France, on a aisément reconnu le conte indien avec les quelques altérations (dans l'épisode de la bride et dans celui de la bague) qu'il a subies durant l'immense trajet des rives du Gange ou de l'Indus à celles de quelque petit affluent de la Loire. Et, du reste, — on le verra, — dans ses pérégrinations vers des pays lointains, autres que le Velay, le conte indien, maintes fois, a très bien supporté le voyage (1).

* * *

Dans notre conte du Velay, le personnage auquel le père confie son fils est un « bourgeois », expression paysanne pour désigner quelqu'un qui n'est pas paysan, et c'est ce bourgeois lui-même, — en réalité un magicien, — qui propose au père de prendre chez lui le jeune garçon pour que celui-ci ne devienne pas un « vagabond ».

Dans les autres contes appartenant à cette première branche, c'est, en général, le père ou la mère qui se met à la recherche d'un maître pour son fils.

Souvent, le magicien est désigné immédiatement comme tel ; parfois, il n'est autre que le diable. Nous étudierons plus loin un groupe de contes dans lequel cet être malfaisant est présenté d'une façon toute particulière.

§ 2.

Le fils, métamorphosé par le magicien, doit être reconnu par son père.

Un trait commun à la plupart des contes qui appartiennent à la première branche de cette famille, — trait qui se trouve dans le conte du Velay, — c'est le trait du jeune garçon métamorphosé

(1) Si, dans le conte du Velay, l'épisode de la bride est incomplet, on se rappelle que, parfois, dans l'Inde même, cet épisode est altéré ou a disparu. — Quant à l'épisode de la bague, nous rencontrerons plus loin une altération analogue dans des contes recueillis en Basse-Bretagne, en Irlande, en Norvège.

par le magicien son maître, et que le père doit reconnaître et choisir parmi d'autres jeunes garçons, également métamorphosés.

L'explorateur russe, feu Gr. N. Potanine, dans un travail diffus et souvent bizarre, mais où il y a de bonnes choses à prendre, a dressé la liste de ces transformations, telles qu'elles se présentent dans les contes russes proprement dits (« grands russes »), et dans les contes « petits-russiens », ou ruthènes (1). Il a noté les suivantes : en poulains, en ours, en loups, en chiens, en béliers, en pigeons, en cygnes, en coqs, en éperviers. Quelquefois, les jeunes gens ont été transformés en vieux marchands, en vieux mendiants avec leurs besaces, en jeunes filles et même en jeunes gens, tout semblables entre eux.

Ailleurs qu'en Russie, la transformation la plus fréquente paraît être en *oiseaux* : en pigeons, comme dans le conte du Velay (contes géorgien, polonais, wende de la Lusace, conte de la Haute-Bretagne (2) ; — en volailles (conte de la Basse-Bretagne, contes siciliens (3) ; — en corbeaux (conte croate de Varazdin, conte italien de la Basilicate, second conte wende (4) ; — en oiseaux non spécifiés (second conte de la Haute-Bretagne, conte allemand de la Westphalie, conte serbe, conte tatare de la Sibérie méridionale) (5).

* * *

Dans les contes indiens résumés ci-dessus, où le père confie au magicien ses *deux fils*, pour reprendre l'un au bout d'un certain temps, le magicien ne métamorphose pas les deux jeunes garçons : car, s'il le faisait, il pourrait craindre que le père, choisissant au

(1) Ce long travail a été publié dans la « Revue ethnographique » russe *(Etnograficeskoje Obozrênije)*, vol. XV, Moscou 1903, livraisons 53 et 56). M. F. Psalmon, professeur de langues vivantes, nous a rendu le service de nous en donner oralement connaissance.

(2) Marjory Wardrop, *Georgian Folk Tales* (Londres, 1894), p. 1. — K. W. Woycicki, *Polnische Volkssagen und Mærchen* (Berlin, 1839), p. 110. — Edm. Veckenstadt, *Wendische Sagen, Mærchen...* (Graz, 1880), p. 255. — Ad. Orain, *Contes de l'Ille-et-Vilaine* (Paris, 1901), p. 32.

(3) F. M. Luzel, *Le Magicien et son valet*, dans le *Bulletin de la Société archéologique du Finistère* (1885). — G. Pitrè, *Fiabe, Novelle e Racconti siciliani* (Palerme, 1875), n° 52, et *Otto Fiabe e Novelle siciliane* (Bologne, 1873), n° 4.

(4) F. S. Krauss, *Sagen und Mærchen der Südslaven*, vol. II (Leipzig, 1884), n° 109. — D. Comparetti, *Novelline popolari italiane* (Turin, 1875), n° 63. — E. Veckenstadt, op. cit., p. 257.

(5) *Revue des Traditions populaires*, 1887, p. 311. — *Kinder-und Hausmærchen gesammelt durch die Brüder Grimm*, 7e éd. (Gottingen, 1857), n° 68. — C. Mijatovics, *Serbian Folk-lore* (Londres, 1874), p. 215. — W. Radloff, *Proben der Volkslitteratur der türkischen Stæmme Süd-Sibiriens, vol. IV* (Saint-Pétersbourg, 1872), p. 157, n° 6.

hasard, mît la main sur celui des deux que le magicien voudrait garder pour lui. C'est par d'autres moyens qu'il cherchera à égarer le choix du père. Ce choix n'aura donc pas moins à être dirigé que dans les contes précédemment examinés ; aussi, le plus intelligent des deux fils se rendra-t-il, lui aussi, subrepticement auprès de son père pour le conseiller.

L'un de ces contes indiens, le conte tamoul, a cette particularité excellente que, pour aller parler à son père, le héros met à profit la science magique qu'il vient d'acquérir, et se transforme en oiseau afin d'abréger les distances. Dans notre conte du Vêlay et dans une grande partie des contes similaires, ce trait merveilleux n'existe pas, et, quand le jeune garçon va dire à son père comment celui-ci pourra le reconnaître, il le fait sous sa forme naturelle. Mais certains contes de cette même branche sont, sur ce point, semblables au conte tamoul, et notamment un conte tatare de la Sibérie méridionale, dont il sera intéressant de résumer tout l'ensemble (1) :

Un jeune garçon est amené par son père à un *moulla* (docteur, personnage religieux musulman) pour être instruit avec dix autre écoliers qu'a déjà le moulla. « Si, au bout de trois ans, tu reconnais ton enfant, tu pourras le reprendre ; autrement, il m'appartiendra. » Pendant les trois ans, le jeune garçon apprend toute sorte d'arts, si bien qu'il surpasse son maître. Le dernier jour des trois ans étant arrivé, *il se transforme en mouche* et s'envole vers la maison natale pour aller dire à son père comment celui-ci pourra le reconnaître parmi ses camarades : « Nous serons, tous les onze, transformés en oiseaux. Moi, je battrai des ailes. »

Le père l'ayant reconnu, le moulla dit : « Ton fils s'est fait reconnaître lui-même. » Et il change ses onze écoliers en onze jeunes gens tous semblables. Le jeune garçon se frappe du doigt la bouche, et le père dit : « Celui-ci est mon fils. » (2).

Revenu à la maison, le jeune garçon se transforme en cheval et dit à son père de l'aller vendre. Le moulla offre un plus gros prix qu'un autre chaland, et le cheval lui est vendu. Enfermé dans l'écurie du moulla, le cheval

(1) W. Radloff, *loc. cit.* — Ce conte a été recueilli chez les Tatares du Chodja Aoul, au nord de la ville de Tara (Gouvernement de Tobolsk, sur l'Irtych, affluent de l'Ob). Les Tatares de cette région sont des musulmans, qui ont été depuis longtemps fanatisés par des docteurs de Bokhara (voir W. Radloff, *op. cit.*, pp. 13-14). — Un indice de la provenance musulmane (nous ne disons pas, bien entendu, de l'origine première) de ce conte tatare, c'est la seconde partie qu'il joint à notre conte et qui n'est autre qu'une légende musulmane, se trouvant notamment dans la *Chronique* de l'historien arabe Tabari (né en 839, mort en 922), t. I, p. 445 de la traduction (1867-1874) faite par M. H. Zotenberg d'après une version persane. — Voir aussi le n° 343 du fascicule VI de la *Bibliographie des auteurs arabes* de M. Victor Chauvin (Liége, 1902).

(2) On se rappelle que, dans certains contes de Russie, se rencontrent également, d'après Potanine, la transformation des écoliers en jeunes gens se ressemblant absolument.

aperçoit un trou dans la muraille ; il se change en oiseau et s'échappe par ce trou. Aussitôt le moulla se change en un autre oiseau et se met à sa poursuite. Puis le jeune garçon se jette dans l'eau, où il devient une petite perche, et le moulla devient un brochet. De nouveau, le jeune garçon se change en oiseau, et il va se poser devant la porte d'un prince. La servante l'attrape, et, quand il est dans la maison, il reprend sa forme naturelle. La fille du prince lui demande qui il est. Alors, il lui dit qu'un moulla ne tardera pas à venir. « Je vais me changer en anneau : mets-moi à ton doigt. » (Suivent des explications assez obscures sur ce qu'elle devra faire quand le moulla viendra demander l'anneau).

Au moment où la princesse feint de donner l'anneau au moulla, l'anneau se change en grains de gruau, qui s'éparpillent par terre. Le moulla se change en coq et se met à manger les grains. Tout d'un coup, un de ces grains se change en oiseau, lequel arrache la tête au coq. Le jeune homme reparaît, et la princesse lui dit qu'elle l'épousera (1).

Le travail, déjà cité, de Gr. N. Potanine nous apprend que, dans la plupart des contes russes ou petits-russiens de cette famille, le jeune homme, à l'expiration du temps pendant lequel il doit rester chez le maître, va, *sous forme d'oiseau*, à la rencontre de son père, devant lequel il reprend sa forme naturelle. Rappelons que, dans le conte tamoul, c'est aussi en oiseau qu'il se transforme.

En dehors de la Russie, nous ne connaissons qu'un seul conte européen présentant un trait de ce genre. Ce conte italien, très curieux, que nous avons déjà mentionné et dont nous aurons encore à parler, a été recueilli à l'extrémité de la péninsule, dans la Basilicate (province actuelle de Potenza) (2). Là, le jeune homme a été confié par son père à un magicien, pour que celui-ci lui apprenne la magie en un an :

L'année terminée, le père s'étant mis en route et étant arrivé à l'endroit où il a rencontré le magicien, sent tout d'un coup un grand vent, et il entend une voix : « Vent je suis et homme je deviens. » *(Vento sono e uomo divento.)* Et voilà que son fils est devant lui et lui dit : « Le maître ne me laissera point partir, si tu ne devines une chose. Je deviendrai un corbeau et tu devras me reconnaître parmi cent autres corbeaux. Fais bien attention au corbeau qui battra un peu de l'aile ; je serai celui-là. »

* * *

Dans quelques versions de notre conte, ce n'est pas le jeune homme qui, sous forme animale ou sous sa propre forme, donne des

(1) En lui promettant le mariage, la princesse exige du jeune homme, en retour, une certaine promesse qui relie notre conte à la légende indiquée dans la note 1, page 369 (p. 527 du présent volume).

(2) D. Comparetti, *loc. cit.*

instructions à son père ; c'est une tierce personne que le père a la chance de rencontrer : un vieillard, dans deux contes cités par Potanine (conte petit-russien et conte de la « Russie blanche ») ; — un « vieux petit homme », dans un conte esthonien du Gouvernement de Witebsk (1) ; — une vieille femme, dans le conte serbe cité plus haut ; — un petit homme (un nain), dans le conte westphalien mentionné au même endroit.

Un conte roumain de Transylvanie a un trait tout à fait particulier (2) :

Le père devra reconnaître son fils, qui lui sera présenté par le diable, avec deux autres jeunes gens. Or le diable a rendu les trois tout semblables. Le bonhomme est bien triste, quand *vole vers lui un bourdon*, qui lui dit : « Ne crains rien : quand le diable t'amènera les trois, j'arriverai, moi aussi, et je ferai *brr*, *brr*, *brr* ; alors, l'un des trois tirera son mouchoir pour me prendre : ce sera ton fils. » Et, de cette façon, le jeune homme peut être reconnu par son père.

Il y a ici infiltration d'un thème dont Potanine a très bien remarqué le parallélisme avec notre thème : à l'épisode où le père doit reconnaître son fils au milieu de compagnons métamorphosés de la même façon que lui, correspond, en effet, dans ce second thème, un épisode où le prétendant à la main d'une jeune fille (ou l'envoyé de ce prétendant) doit reconnaître celle-ci parmi d'autres jeunes filles dont rien ne la distingue.

Or, un trait assez fréquent du second thème, c'est qu'*une mouche ou quelque autre insecte* aide le héros à reconnaître la jeune fille. Et, dans les formes bien conservées, cet insecte a été précédemment secouru par le héros, de sorte qu'il paie sa dette de reconnaissance, au lieu d'intervenir par pure bonté, comme le bourdon du conte transylvain.

Ainsi, dans un conte tchèque de Bohême (3), le héros, qui est envoyé par un roi demander pour celui-ci la main d'une princesse aux cheveux d'or, doit, comme condition du mariage, désigner parmi douze jeunes filles (la princesse et ses sœurs), toutes ayant la tête couverte d'un voile, celle dont les cheveux sont d'or. Pendant qu'il est là, bien embarrassé, une mouche lui bourdonne à l'oreille : « Bzz, bzz, approche-toi des jeunes filles, et je te dirai quelle est la tienne. » Cette mouche avait été sauvée d'une grosse araignée par le héros.

(1) Oskar Kallas, 80 *Mærchen der Ljutziner Esten* (Dorpat, 1900), n° 35.

(2) Pauline Schullerus, *Rumænische Volksmærchen aus dem mittleren Harbachthal* (Hermannstadt, 1907), n° 25.

(3) A. Chodzko, *Contes des paysans et des pâtres slaves* (Paris, 1864), pp. 89-91.

Dans un conte allemand de la Hesse (1), l'insecte est la reine d'un essaim d'abeilles qui a été protégé par un prince, et elle indique à celui-ci quelle est, de trois princesses endormies, toutes semblables, la plus jeune et la plus aimable.

D'après les brèves analyses de Potanine, plusieurs contes russes ont ce trait de la mouche qui indique la jeune fille qu'il s'agit de choisir entre d'autres : cette mouche se pose tantôt sur l'œil droit de la future fiancée, tantôt sur son oreille gauche, tantôt sur son front. Mais il semble qu'aucun de ces contes ne fasse de cette mouche une bestiole reconnaissante (2).

En Orient, ce trait de l'insecte se rencontre notamment dans une famille de contes dans lesquels le héros, qui s'est emparé d'une jeune fille céleste pour l'épouser, doit ensuite aller la chercher dans le séjour des dieux, où elle est retournée, et la reconquérir (3).

Un conte du Sud de l'Inde, faisant partie du livre tamoul dont nous avons, plus haut, cité longuement un récit, présente bien nettement cet épisode (4) :

Le mari de la fille d'Indra, laquelle est retournée à la cour du dieu son père, reconquerra sa femme s'il vient à bout d'une épreuve qu'Indra lui impose : il devra reconnaître sa bien-aimée rendue semblable à trois autres femmes. Sur sa route vers le séjour d'Indra, il s'est montré compatissant à l'égard du roi des fourmis, du roi des grenouilles et du roi de certains insectes appelés *Pillaippoûchchi*. Pendant qu'il est à réfléchir devant les quatre compagnes, il voit l'insecte, son obligé, sautiller près de lui : « Ah ! dit-il, mon cher petit, si tu te rappelles l'aide que je t'ai donnée, saute sur le pied de la fille d'Indra. Je la reconnaîtrai ainsi. » Grâce à cette indication, le héros réussit dans cette épreuve.

Dans un conte malgache, de la même famille (5), c'est à tous les animaux du pays collectivement qu'Andrianoro a rendu service en les bien régalant avant de partir à la recherche de sa femme céleste, et tous lui ont dit qu'ils viendraient à son secours dans cette entreprise. Aussi, quand il s'agit pour Andrianoro de recon-

(1) Grimm, n° 62.

(2) Ce qui accentue encore le parallélisme indiqué plus haut, c'est que, dans certains contes russes, la fiancée et ses compagnes sont, comme l'apprenti magicien et ses condisciples, *transformées en animaux* : ainsi, en juments, parmi lesquelles la fiancée aura la robe la plus luisante ; en colombes, dont l'une battra d'une aile ; en canards ou autres oiseaux. Parfois, c'est la jeune fille elle-même qui donne les indications devant guider le choix du héros (comparer le premier thème) ; parfois, c'est un nouveau personnage.

(3) Voir les remarques de notre conte de Lorraine n° 32, *Chatte blanche*, p. 16 et suivantes.

(4) *Dravidian Nights*, 5e récit.

(5) Voir les remarques de notre n° 32. La traduction de ce conte de Madagascar se trouve aussi dans la *Revue des Traditions populaires* de 1889, p. 311.

naître la mère de sa femme au milieu de ses trois filles, toutes semblables à elle, une mouche vient lui dire : « Celle sur le nez de laquelle je me poserai, c'est la mère des trois sœurs. »

Dans un drame birman, très certainement construit d'après un récit indien de cette famille (1), se retrouve aussi l'insecte indicateur ; mais le trait du service rendu et de la gratitude a disparu. Comme dernière épreuve, le prince doit reconnaître sa femme Dwaymenau parmi les sept filles d'un roi, lesquelles, chacune à son tour, passeront le doigt à travers un écran. « O vous toutes, puissances supérieures, dit le prince, daignez m'octroyer votre aide. Accordez-moi un signe pour guider mon choix. » Quand Dwaymenau avance le doigt à travers l'écran, une abeille se pose dessus. « Je salue l'augure », s'écrie le prince, et il saisit le doigt (2).

Ce même épisode a pris place dans une légende tibétaine, relative à ce mariage du roi Srong Tsan Gampo avec une princesse chinoise, dont nous avons parlé au commencement de ce travail (3).

Ici, il s'agit d'un ambassadeur qui, — comme dans le conte tchèque de Bohême, — va demander pour son maître la main de la princesse, et c'est une femme du palais de l'empereur de la Chine qui dit à l'envoyé tibétain comment il pourra reconnaître la princesse au milieu de trois cents jeunes filles : « Son teint est d'un vert tirant sur le rouge *(roethlich-grün)* ; son haleine a le parfum de la fleur bleue *udpala*, et cette odeur est si agréable, *qu'une abeille voltige ordinairement autour de la princesse*. Celle-ci a tels et tels signes sur les joues et sur le front. Elle ne s'assiéra pas à la dernière place, ni à la place du milieu, parmi les jeunes filles, mais à la septième place à partir de la gauche de la rangée. »

Dans cette légende, non seulement le trait de l'insecte reconnaissant a disparu, mais l'intervention de l'abeille a été rendue aussi peu merveilleuse que possible : c'est une bonne odeur habituelle qui attire et retient l'abeille auprès de la princesse.

(1) Albert Fytche, *Burma* (Londres, 1878), t. II, p. 33 et suiv. — Ce drame traite le même sujet qu'un des récits du livre bouddhique indien le *Mahâvastu* (Émile Senart, *Le Mahâvastu*, Paris, 1882, vol. II, p. 12).

(2) Dans les remarques de notre conte de Lorraine n° 32, nous avons donné l'analyse d'un second drame birman, presque pareil à celui-ci. Nous ferons remarquer que, dans cette analyse, il s'est glissé une erreur : le héros n'est pas secouru par le « roi des moucherons », mais par le roi de certains êtres surhumains, les Nats.

(3) Cette légende est donnée par Isaac Jacob Schmidt, dans sa *Geschichte der Ostmongolen...*, (p. 333 et suiv.) déjà citée plus haut (1re partie, chapitre 1er) ; elle est extraite du livre mongol le *Bodhimor*, lequel est la traduction d'un livre tibétain du XVIIe siècle, sorte d'histoire du Tibet (voir, sur ce livre, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1888, p. 503).

SECOND ARTICLE

PREMIÈRE PARTIE : LE CONTE DU MAGICIEN ET SON APPRENTI.

— CHAPITRE TROISIÈME. HORS DE L'INDE. — SECTION I. LES CONTES ORAUX.

§ 3. *Oh !.* — Introduction singulière mise à notre conte en Russie, dans la péninsule balkanique, en Grèce, dans le Caucase. — Les contes de la région du Caucase et les contes turcs : formules initiales et formules finales. — Importance des contes turcs comme véhicules des contes indiens. — Un conte grec moderne d'Athènes appartenant au groupe indiqué, et ses marques de provenance turque. — Voyages d'une hyperbole indienne. — D'autres thèmes que celui du *Magicien et son apprenti* se greffent sur le thème de *Oh* : nouveaux rameaux de ce même tronc. — Rameau de *Barbe-bleue.* — Rameau de Psyché. — Un épisode turc de cette variante de *Psyché* en Poitou. — Forme -sœur de *Oh* en Géorgie et dans l'Italie du Sud.

§ 4. Le héros est promis au magicien dès avant sa naissance.

§ 5. Le héros, cherchant une place, se met de lui-même au service du magicien.

§ 6. Le héros entre comme apprenti chez le magicien, afin de pouvoir épouser la fille du roi. — Deux contes inédits de Blida. — Curieuses combinaisons avec d'autres thèmes et notamment avec le thème d'*Aladdin.*

§ 7. La conseillère. — Thèmes voisins.

§ 3

Oh !

Nous nous arrêterons assez longuement sur une variante de notre *Magicien et son apprenti* dont l'introduction est des plus singulières et peut donner lieu à des considérations très *suggestives.*

Bon nombre de spécimens de cette variante ont été recueillis en Russie. Voici d'abord l'introduction d'un conte « grand russe » (russe proprement dit) du Gouvernement de Riazan (Russie centrale)(1) :

Un père se met en route avec son fils pour le « bazar », espérant trouver un maître qui instruira le jeune garçon dans une science devant lui procurer le moyen « de travailler peu, de faire bonne chère et de se bien vêtir ». Après qu'ils ont marché longtemps, le père, tombant de fatigue, s'écrie : « Oh ! je n'en puis plus ! » Aussitôt, apparaît un « vieux magicien », qui lui dit : « Pourquoi m'appelles-tu ? — Je ne t'ai pas appelé, je ne sais seulement pas qui tu es. — Mon nom est Oh, dit le magicien, et tu as crié Oh ! Où mènes-tu ce garçon ? » Le père explique quel est son désir, et le magicien se charge de donner au jeune garçon l'éducation requise.

Dans un conte « petit-russien » (autrement dit, ruthène) du Gouvernement de Poltava (2), l'introduction est celle-ci :

(1) Cette introduction d'un conte de la collection Khoudyakov (n° 19) a été traduite en anglais par feu W. R. S. Ralston (*Russian Folk-tales*, Londres, 1873, p. 228-229.

(2) Une traduction anglaise de ce conte de la collection Roudchenko (II, p. 107, n° 29) se trouve dans les *Cossack Fairy-Tales and Folk-tales* de M. R. Nisbet Bain, (Londres, 1894, p. 1). — Le ruthène est la langue des Cosaques.

Un pauvre homme et sa femme n'ont qu'un fils, le plus grand paresseux qui se puisse voir : tout le long de la journée, il reste couché sur le poêle, jouant avec les cendres chaudes. Ses parents le mettent en apprentissage, d'abord chez un tailleur, puis chez un savetier, puis chez un forgeron ; mais il ne se tient nulle part et il s'échappe chaque fois pour revenir se coucher sur le poêle. Le père,désolé, le prend avec lui pour l'emmener bien loin, dans un autre royaume : peut-être, là-bas, viendra-t-on à bout de sa paresse.

A la fin, ils arrivent dans une forêt, et le père, harassé, s'assied sur une souche en disant : « Oh ! que je suis fatigué ! » Aussitôt, ils voient devant eux un petit vieux avec une barbe toute verte lui tombant jusqu'aux genoux.

« Que veux-tu de moi ? » dit-il à l'homme. Et il lui apprend qu'il est Oh, le Tsar de la Forêt.

Dans les autres variantes de Russie, Oh (Okh) est un personnage diabolique.

Notre ami, l'éminent slaviste M. G. Polivka, professeur à l'Université tchèque de Prague, a eu l'obligeance de nous indiquer toutes celles de ces variantes qui ont été publiées.

Chez les « Grands russes », sur *dix* contes de cette famille dont M. Polivka nous a donné la liste, il se rencontre *deux* contes ayant cette introduction particulière : le conte du Gouvernement de Riazan, cité plus haut, et un autre conte sans indication de pays (1). — Dans la « Russie blanche » (Grodno, Minsk, Smolensk, etc.), sur *huit* contes, *une* variante de ce type, recueillie dans le Gouvernement de Smolensk (2). — Chez les « Petits russiens » et les Ruthènes de la Galicie et de la Hongrie septentrionale, c'est la grande majorité des contes connus qui a cette introduction : *huit* sur *douze* (trois ou quatre, dont le conte ci-dessus, provenant du Gouvernement de Poltava ; d'autres, du Gouvernement de Volhynie, de celui d'Ekaterinoslav et de régions non indiquées) (3).

Dans la péninsule balkanique, les variantes bulgares (*huit* sur *dix* contes de cette famille) présentent formellement Oh *(Och,Ochlélé, Of, Ov)* comme étant le diable. D'après ce que M. Polivka nous apprend, trois de ces variantes ont été recueillies dans la Bulgarie même (une, dans les environs de Sofia), et les cinq autres, en Macédoine (une, dans les environs de Salonique) (4).

(1) Au conte de la collection Khoudyakov ajouter un conte de la collection Afanasiev, 3e éd. (II, p. 131, n° 140, *c*).

(2) Collection Dobrovolskij, dans le *Smolenskij Etnograf. Sbornik*, I, p. 615.

(3) Roudchenko déjà cité ; Tchoubinsky Trudy, II,p. 368, p. 372, p. 375 : — Mordovets, dans *Maloruss. Literat. Sbornik*, p. 359 ; — Dragomanov, *Malorusskiya Narodnuiya Predoniya i Razcazwi*, p. 326, n° 21 ; *Etnograficnyj Sbirnik* XIV, p. 48, n° 5 ; — *Zivaja Starina*, VII, p. 443.

(4) *Sbornik Minist.*, I. 103 ; II, 186 ; VI, 105 ; — *Sapkarev Sbornk*, VIII-IX,

Enfin, au nord de la péninsule balkanique, dans le Gouvernement maintenant russe de Bessarabie, sur la mer Noire, même introduction chez les Gagaouses, petite population chrétienne de langue turque (1).

* * *

Traversons maintenant la mer Noire et pénétrons, toujours en pays soumis aux Russes, dans la Transcaucasie. Là, du côté de la mer Caspienne, au milieu des montagnes du Gouvernement du Daghestan, chez un petit peuple de pâtres musulmans, les Avars, va reparaître notre introduction (2) :

Un jeune homme veut devenir le plus habile des hommes ; il dit à son père de se mettre en route avec lui pour trouver le maître qui l'instruira. Ils partent et arrivent à une colline. Très fatigué, le père s'assied en disant : « Ohaï ! (Oh !) » Aussitôt la colline s'ouvre et il en sort « quelqu'un » : « Que veux-tu ? pourquoi m'as-tu appelé ? — Je ne t'ai pas appelé. — Il m'a semblé que tu m'appelais ; car mon nom est Ohaï. » Et, quand le père lui a raconté son affaire : « Laisse-moi ton fils : je lui apprendrai toute sorte d'arts et de malices. Reviens le prendre dans un an. »

Faut-il supposer que ce serait à la suite des Russes, les maîtres actuels de la région du Caucase, qu'*Oh* serait arrivé dans cette région ? Ce serait avoir examiné peu attentivement le conte avar, conte dont, comme nous le verrons plus loin, le dénouement implique l'existence d'une institution tout à fait étrangère à un peuple chrétien, la polygamie.

De plus, l'influence russe et européenne, si elle s'exerce littérairement aujourd'hui dans le Caucase, où les Géorgiens traduisent Byron et nos auteurs à la mode, est toute moderne. Jadis, notamment au XIIe siècle, sous la reine Thamar (1184-1212), à l'époque de la splendeur du royaume, le caractère de la littérature laïque géorgienne était oriental : un poème célèbre alors, le *Wepkis Tkaossani* (« L'homme à la peau de tigre »), de Roustawéli, est, paraît-il, « un conte arabe arrangé en Perse », et « cette supposition est confirmée par la forme du poème et principalement par la langue, dont les

262, n° 141 ; 315, n° 179 ; 349, n° 204 ; 450, n° 262 ; — *Periodicesko Spisanie* XIV, 316. — Un conte bulgare, donnant cette introduction d'une manière très altérée, a été traduit en allemand par M. Adolf Strausz, dans son livre *Die Bulgaren* (Leipzig, 1898), p. 273.

(1) V. Moschkoff, *Mundarten der Bessarabischen Gagausen*, n°s 40 et 40 *a* (dans W. Radloff, *Proben der Sprachen der türkischen Stæmme*, t. X).

(2) Anton Schiefner : *Awarische Texte* (St-Pétersbourg, 1873), n° 5.

mots étrangers sont en grande partie ou persans, ou arabes persianisés (1). »

* * *

Un ou deux petits détails, tout folkloriques, jetteront peut-être quelque lumière sur la question.

Dans le Caucase, chez les Avars, les Géorgiens, les Mingréliens, et, dans la région montagneuse au sud du Caucase, chez les Arméniens, une formule initiale très fréquente des contes est celle-ci : « *Il y avait et il n'y avait pas* ; il y avait un roi (ou tout autre personnage) (2). »

Or, cette formule bizarre est identique à celle par laquelle débutent les contes turcs (3).

Et, en Europe, ce n'est pas seulement à cette minuscule Turquie d'Ada Kaleh, isolée dans un îlot du Danube, entre les Roumains du Banat hongrois et ceux de la Roumanie proprement dite, que les Turcs ont donné, avec leurs contes, la formule en question (4) ; elle a passé dans les pays voisins de la Turquie : chez les Albanais (5), chez les Roumains de la Macédoine (6) et même chez les Magyars (7).

Si nous revenons à l'Arménie, ce n'est pas seulement la formule initiale des contes turcs que nous rencontrons dans cette région, c'est aussi une formule finale des plus caractérisées :

Du ciel tombèrent trois pommes,
Une pour celui qui a dit le conte,
Une pour celui qui l'a demandé,
Une pour celui qui l'a écouté.

(1) L'*Ancienne Géorgie*, *Mémoires de la Société géorgienne d'histoire et d'ethnographie*. Tome I (Tiflis, 1909), p. XXVIII.

(2) *Avars* : A. Schiefner, *op. cit.*, n° 1 ; — *Géorgiens* : Marjory Wardrop, *op. cit.*, n°s 8, 11, 12, 13, 16 ; — *Mingréliens* : M. Wardrop, p. 109 ; J. Mourier, *Contes et Légendes du Caucase* (Paris, 1888, p. 39.) [Note *ibid.* : « C'est ainsi que commencent tous les contes mingréliens. »] — *Arméniens* : Frédéric Macler, *Contes arméniens* (Paris, 1905), n°s 1, 3, 5 et *Contes et Légendes de l'Arménie* (Paris, 1911) n° 10 ; J. Mourier, *op. cit.*, p. 100 ; J. S. Wingate, *Armenian Folk-Tales* (dans *Folk-Lore*, septembre 1911, p. 351).

(3) I. Kunos, *Türkische Volksmærchen aus Stambul* (Leyde, 1905), n°s 2, 4, 5, 6, 8, 9, 13, 19, 21, 23, 30, 44, 45.

(4) I. Kunos. *Türkische Volksmærchen aus Adakate* (Leipzig, 1907), n°s 5, 12. — L'ilot d'Ada Kaleh, avec sa petite colonie turque, est situé en aval d'Orsova.

(5) A. Dozon : *Contes albanais* (Paris, 1881), n°s 1, 7, 17, 19, 20.

(6) P. Papahagi : *Basme aromâne* (Bucarest, 1905), n°s 2, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 23 26, etc.

(7) Cette formule initiale des contes albanais : *Il était, il n'était pas*, appartient aussi, mot pour mot, aux Magyars, *Volt nem volt*. (A. Dozon, *op. cit.*, p. 201.)

Ainsi se termine un conte arménien, et d'autres ont une fin à peu près semblable (1).

Trois pommes tombent du ciel ;
L'une est pour le conteur,
La seconde pour l'auditeur.
La troisième... eh bien ! elle est pour moi.

dit à son tour un conte turc, entre plusieurs (2).

Du reste, les contes arméniens portent, dans leur texte même, de très significatives marques de provenance : mots ou phrases turcs (3), intervention d'un ou plusieurs derviches (4), et même parfois polygamie des personnages (5). Mais nous n'avons pas à traiter *spécialement* ici la question des contes arméniens.

Il semble donc que les Turcs, et probablement aussi les Persans, aient été dans la région du Caucase, les véhicules des contes qu'eux-mêmes avaient reçus plus ou moins directement de l'Inde. C'est donc par cette voie que serait arrivé chez les Avars le conte de *Ohaï*.

* * *

Ce qui paraît certain, c'est que ce conte est arrivé en Grèce par la voie des Turcs. Dans un conte grec moderne similaire, l'empreinte turque est visible à tous les yeux.

Voici l'introduction de ce conte, recueilli a Athènes (6).

Une femme très pauvre a un fils, le plus grand fainéant du monde. Un jour qu'elle veut chauffer son four pour cuire son pain, elle est obligée d'aller chercher elle-même du bois dans la forêt. En revenant, elle passe auprès d'un puits ; elle dépose son fardeau sur la margelle en disant : « Akh ! alî (*Ach aloî !* « ah ! hélas ! »). Aussitôt un nègre *(arâpês)* saute hors du puits. Une de ses lèvres touchait la terre et l'autre le ciel : « Que veux-tu, mère, que tu m'appelles ? — Je ne t'ai pas appelé, mon aghâ (*agâ mou*, « mon sei-

(1) J. S. Wingate, *op. cit.*, p. 481 ; — F. Macler, premier ouvrage, n° 2, et second ouvrage, n° 9.

(2) Kunos, *op. cit.*, n°s 11, 23 ; — *idem*, *Adakale*, n° 36.

(3) F. Macler, I, pp. 158, 159, 168.

(4) *Ibid.*, n° 6, p. 68 ; n° 9.

(5) *Ibid.*, n° 7 : un prince épouse à la fois trois sœurs. — F. Macler, II, n° 22 : un bon vieillard salue ainsi le héros qui a conquis successivement la main de trois princesses : « Eh ! mon fils, au lieu d'une fiancée, tu en as maintenant trois. »

(6) Ce conte a été publié en 1883, dans le *Deltion tês Historikês kai Ethnologikês 'Etairias tês 'Ellados* (Tablettes de la Société historique et ethnologique de Grèce), I, p. 321 et suiv. — Il a été traduit en anglais par miss Lucy M. J. Garnett dans son ouvrage *Greek Folk Poesy*, t. II, p. 143 et suiv.

gneur », « monsieur ») (1) ! — Comment ? tu ne m'as pas appelé ? tu as dit *Ali*, et mon nom est Alî. » Le nègre questionne la bonne femme : Qu'elle lui amène son fils, et il apprendra au jeune homme toute sorte de métiers.

Inutile d'insister sur la marque d'origine d'un conte où une femme appelle les gens « mon aghâ», ce qui est du pur turc, et où, — ce qui n'est pas moins turc, — la servante qui a élevé la princesse est dite sa *lala (hê lalà lês basilopoulas)* (2).

Le mot *arâpês*, par lequel le conte grec désigne le nègre, correspond exactement, pour la forme et pour le sens, à l'*arab* des contes turcs ; mais on peut constater que ce mot est entré dans la langue usuelle des Grecs modernes comme il est entré sous la forme *arâp*, dans celle des Roumains (3).

Le portrait qui est fait de ce nègre (4) a toute l'exagération, toute l'énormité de certaines métaphores orientales. Ce n'est pas une simple ressemblance, c'est une parfaite identité qu'il présente avec le portrait de certains personnages, noirs aussi, des contes turcs. Ainsi, dans le conte n° 6 de la collection Kunos, une sorte de fou, Mehmed le Chauve, ayant laissé tomber dans un puits la moitié d'un pois grillé et poussant les hauts cris, surgit du puits un « arabe » (un nègre, répétons-le) « *dont une lèvre balaie la terre et l'autre le ciel* ». Le fou lui ayant réclamé son demi-pois, le nègre lui fait présent, pour le dédommager, d'une petite table qui se couvre de mets au commandement. — Les « arabes » des n° 9 et 15 sont décrits de même façon.

Dans un conte indien du district de Mirzâpoûr, recueilli par

(1) On se demande pourquoi la traduction anglaise substitue *Efendi !* (« Monseigneur ») au « Mon Aghâ ! » du texte.

(2) Le mot *lala* est certainement turc, nous dit M. E. Blochet ; ce mot se trouve dans les textes arabes du XIIIe siècle comme un nom de fonction à la cour des princes turcs d'Égypte et de Syrie. En turc-oriental, il signifie *celui qui élève, qui instruit un enfant.* C'est probablement par extension que le sultan de Constantinople donnait à ses conseillers et vizirs le nom de *lalam*, « mon précepteur ».

(3) Dans un conte arménien (F. Macler, premier ouvrage cité, n° 18, p. 142), le héros descend dans un puits où personne n'ose s'aventurer. Il s'y trouve en présence d'un « Arabe gigantesque » ayant à ses côtés deux enfants, l'un blanc et l'autre *noir.* — Le littérateur arménien qui a fixé par écrit le conte et l'a inséré dans un ouvrage publié à Constantinople en 1884, n'a pas compris ce qu'était cet « arabe », et il l'a pris pour un arabe d'Arabie ; aussi fait-il voyager son héros en Arabie. Il est bien évident que cet « arabe gigantesque », qui a un enfant noir, est apparenté avec l'arabe, c'est-à-dire le nègre, gigantesque aussi, du conte grec et de divers contes turcs dont il va être parlé. — Un autre « arabe » figure dans le conte arménien n° 19 du même recueil de M. Macler.

(4) Dans un autre conte grec d'une famille différente, recueilli dans l'île d'Astypaléa, un « génie » a aussi «deux grandes lèvres, l'une qui atteint le ciel, l'autre la terre » (E. M. Geldart, *Folk Lore of Modern Greece*, Londres, 1884, p. 93).

M. W. Crooke (*Indian Antiquary*, mars 1894, conte n° 9 de la série), mêmes expressions : la première porte du palais d'une princesse mystérieuse est gardée par un *déo* (démon), « dont la lèvre supérieure s'étend jusqu'au ciel, et la lèvre inférieure jusqu'aux enfers (Pâtâlâ) ». Il y a ici une traduction poétique de cette idée indienne que les *déos* ont des lèvres énormes (1).

Les Turcs, en adoptant l'hyperbole violente des Hindous (laquelle leur est plus que probablement arrivée par intermédiaires), ont senti que ce n'est qu'une hyperbole, et ils la traitent comme telle : le héros d'un de leurs contes (Kunos, N° 15, mentionné plus haut) tranche d'un coup de sabre cette tête « dont une lèvre balaie le ciel et l'autre la terre ».

Tout au contraire, les Tatares de la Sibérie méridionale (région de l'Altaï), chez qui la métaphore indienne est parvenue aussi, la prennent grossièrement à la lettre, témoin un de leurs poèmes héroïques (2), où le héros cloue à la terre une des lèvres du diable Ker Goupta, et l'autre lèvre au ciel ; alors, il ouvre le ventre du monstre et il en voit sortir des troupeaux entiers, une foule d'hommes et des richesses de toute sorte.

Qu'on veuille bien le remarquer : c'est uniquement sur la métaphore, — *la même dans les contes indiens, les contes turcs, les contes grecs*, — que portent nos rapprochements ; car des personnages à lèvres démesurées se rencontrent dans d'autres contes. Ainsi miss Maive Stokes, — ou plutôt, très vraisemblablement, son père, le célèbre celtisant feu Whitley Stokes, — cite (*op. cit.* p. 273) un singulier passage du recueil de traditions celtiques ou soi-disant telles, écrit en langue galloise et intitulé le *Mabinogion* : là un des guerriers du roi Arthur, Gwevyl, le fils de Gwestad, « le jour où il est triste, laisse tomber une de ses lèvres au-dessous de sa ceinture et ramène l'autre comme une coiffure sur sa tête » (3). Et nous pouvons ajouter, sans rechercher s'il existe un lien quelconque entre les deux histoires, que, dans un conte arabe de Tripoli (4), un ogre, qui est couché, « a étendu une de ses lèvres sur lui comme couverture, et l'autre sous lui, comme matelas ».

(1) « Les démons, — en hindoustani *dew* (prononcé *déo*), — ont des lèvres extrêmement grandes, dont l'une s'élève en l'air, tandis que l'autre pend vers la terre. » (Miss M. Stokes, *Indian Fairy Tales*, Londres, 1880, p. 273.)

(2) W. Radloff, *op. cit.*, I, p. 39 et suiv.

(3) Lady Charlotte Guest, *The Mabinogion* (Londres 1838-1849), t. II, p. 266.

(4) Hans Stumme, *Mærchen und Gedichte, aus der Stadt Tripolis in Nordafrika* (Leipzig, 1898), p. 87.

*
* *

Revenons à *Oh* ! *Ah* ! etc. Nous allons voir, — ce qui est instructif dans l'étude des contes, — comment cet étrange personnage se diversifie.

Dans un conte grec-moderne de l'île d'Eubée (1), *Ah*, nègre comme Alî, quoique sans aspect monstrueux, ne correspond plus au magicien des contes que nous étudions en première ligne : il n'est pas un être malfaisant ; au contraire, il est bienveillant et secourable. Quand il apparaît à un jeune homme qui, soupirant profondément, a dit : « Ah ! » il lui confère ce don : « Tout ce que tu diras, se fera. » — Dans un conte des Turcs d'Ada Kaleh (fin du N° 31), *Ah* est également un nègre, et un bon nègre : quand on s'assied sur une certaine pierre et qu'on dit : « *Ah* ! » il arrive et exécute tout ce qu'on lui commande.

Le malfaisant *Oh*, nous le retrouvons en Sicile (2), où il a nom *Ohimè* (« Hélas ! » « malheureux que je suis ! ») et joue un rôle dans le genre de celui de notre *Barbe-bleue* ou plutôt du sorcier du conte hessois n° 46 de la collection Grimm. (Mêmes aventures dans un conte turc d'Ada Kaleh, n° 26, et dans le conte grec d'Epire de la collection Hahn, n° 19, qui, ni l'un ni l'autre, n'ont notre introduction).

Dans deux contes grecs, l'un de l'île de Crète (3), l'autre de l'île de Milo (4), revient l'exclamation douloureuse, suivie de l'apparition du nègre, lequel, dans aucun des deux contes ne dit qu'il s'appelle *Ah*, mais demande tout de suite à une vieille femme dans le premier conte, à un vieillard dans le second, s'ils ont des filles. Et le récit passe au thème de *Psyché*, mais avec intercalation préalable, très malencontreuse, du thème du conte grec d'Épire qui vient d'être mentionné et de l'*Ohimè* sicilien.

Le nègre de l'île de Milo est au service du Seigneur du Monde souterrain, qui épousera l'héroïne ; quant à celui de Crète, son extérieur repoussant cache un beau jeune homme, l'époux mystérieux, dont le nom est *Filek-Zélébi* (5).

(1) J. G. von Hahn, *Griechische und albanesische Mærchen* (Leipzig, 1864), n° 110.
(2) Laura Gonzenbach, *Sicilianische Mærchen* (Leipzig, 1870), n° 23.
(3) Hahn, *op. cit.*, n° 73.
(4) Miss Garnett, *op. cit.*, p. 276 et suiv. — Une traduction française de ce conte se trouve dans Émile Legrand, *Recueil de contes populaires grecs* (Paris, 1881, p. 1 et suiv.)
(5) Ce *Filek Zélébi* est une marque d'origine. D'après ce que nous apprend M. E. Blochet, dont nous avons déjà mis à profit plus haut de précieuses commu-

Un conte turc très voisin (Kunos, n° 42) n'offre, lui, aucun élément disparate : Un homme, très pauvre, qui a trois filles et qui colporte des balais pour vivre, s'assied, un jour, très fatigué, sur une grosse pierre, en disant : « Oh ! » Apparition d'un nègre, qui se nomme *Oh* et qui est le *lala* (voir une note précédente) d'un personnage du monde des génies, le « Prince des Serpents ». L'une des filles du pauvre homme joue le rôle de Psyché. — Un conte sicilien (Gonzenbach, n° 15), lui aussi du type de *Psyché*, a un commencement du même genre Le roi Chardonneret (*Cardiddu*, en sicilien) apparaît quand on s'assied sur une certaine pierre et que l'on dit : « Hélas ! hélas ! (1) »

nications, le mot du grec moderne *Zélébi* est sans aucun doute le turc *Tchélébi*, qui signifie « poli, de manières élégantes », et qui, en réalité, n'ajoute pas beaucoup de s ns au nom propre auquel on l'accole. L'histoire de ce mot est si curieuse que nous nous laissons aller au plaisir de la donner ici en abrégé, toujours d'après notre obligeant ami. Primitivement le mot est persan, et il dérive de l'arabe *tsléb*, « croix ». Le *tsélébi* est l' « homme [de la religion] de la croix », le chrétien. Les Turcs ont emprunté ce mot aux Persans au XIIIe-XIVe siècle, alors qu'ils se trouvaient resserrés entre l'empire mongol de Perse et l'empire byzantin d'Asie mineure. Il semble qu'ils menaient une vie très dure à cette époque et qu'ils luttaient désespérément contre les Mongols de la Perse, tandis qu'ils avaient de bonnes relations avec l'empire grec ; c'était d'ailleurs un clan de Turcomans sans aucune importance politique, qui n'arriva à la puissance mondiale qu'après l'écroulement de l'empire mongol. Les Byzantins, avec leurs riches cathédrales, leur civilisation brillante, leur paraissaient évidemment les gens civilisés par excellence, de sorte que *tsélébi* « chrétien », dont ils ont fait *tchélebi*, a pris chez eux le sens de « grec », puis d' « élégant et aristocratique ». « En tout cas, nous dit M. E. Blochet, *tchélébi* fait depuis longtemps partie intégrante et exclusive de l'onomastique turque et sa présence dans un texte grec indique sans aucun doute l'origine turque de ce texte. »

(1) Notons, — car ces rapprochements de détails sont très significatifs, — un trait tout à fait bizarre, qui décèle un lien étroit entre les deux contes grecs des îles de Milo et de Crète et le conte turc. Dans le conte turc, la jeune femme, pendant la nuit, remarque qu'à la place du nombril de son mari endormi, il y a une serrure. Elle l'ouvre, passe au travers *(sic)*, et voit un grand *tcharchi* (bazar), dans lequel on est occupé à fabriquer toute sorte de couvertures, d'édredons, de coussins. La jeune femme demande à quoi tout cela est destiné ; on lui répond que le Prince des Serpents a pris pour femme une mortelle, qui mettra au monde un enfant, et l'on travaille à la layette. Alors, la jeune femme revient sur ses pas et referme la serrure. Mais, quand le prince se réveille, il voit que la serrure a été ouverte, et aussitôt il ordonne à son *lala* de mettre la jeune femme à la porte du palais. — Dans les deux contes grecs, les invraisemblances trop violentes sont légèrement adoucies, mais l'étrange idée principale est restée la même. Après avoir ouvert la serrure d'or qui, avec une petite clef d'or, est « sur la poitrine » de son mari endormi (« au nombril », dans le conte de Milo), la jeune fille ne pénètre pas (ce qui a paru trop fort) à travers cette poitrine dans un bazar ou autre local ; — elle regarde à travers une sorte de fenêtre qui s'ouvre dans le corps du jeune homme. « Et alors que vit-elle ? » dit le conte de Milo. « Constantinople, Smyrne et l'univers tout entier », et aussi une vieille femme, qui lavait son fil dans une rivière, et l'eau lui en avait entraîné une partie, à son insu. Alors, oubliant où elle est, la pauvre enfant crie : « Eh ! la vieille ! la vieille ! la rivière emporte ton fil ! » A ce cri, le jeune homme se réveille. — Dans le conte de Crète, ce que voit la jeune femme, c'est une belle rivière, le long de

*
* *

Peu loin de la Sicile, à l'extrémité de la péninsule italienne, dans la Basilicate (actuellement province de Potenza), on a noté un thème parallèle : l'exclamation douloureuse est devenue une exclamation

laquelle des femmes sont en train de laver ; elle voit aussi un porc, qui va enlever une des pièces de toile, et elle crie : « Eh ! la femme ! le cochon veut te prendre ta toile ! »

Au XVIIe siècle, un conte (N° 19), inséré par le Napolitain Giambattista Basile (1575-1632) dans son « Conte des contes » *(Lo Cunto de li cunti)*, plus connu sous le nom de *Pentamerone*, qui fut publié de 1634 à 1636, après la mort de l'auteur, a ce même épisode, mais imprécis, estompé. Rien n'indique où est placé le « verrou » *(catenaccio)*, que les sœurs de l'héroïne, jalouses d'elle, lui conseillent de tirer « pour mettre fin à l'enchantement » du mari. (*Apre sto catenaccio*, « ouvre *ce* verrou ». Quel verrou ?). Le verrou tiré (nous traduisons le texte original, écrit en dialecte napolitain) Luciella « vit (où vit-elle cela ?) une troupe de femmes qui portaient sur leur tête des paquets d'un si beau fil ; l'un de ces paquets étant tombé par terre, Luciella, qui avait bon cœur et ne se rappelait plus où elle était, éleva la voix en disant : « Ramasse le fil, *madamma !* » — On constatera que cet épisode, avec ses paquets de fil, se rattache particulièrement au conte grec de Milo.

Dans un compte-rendu des contes turcs de M. Kunos (*Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1906, p. 240), M. Victor Chauvin fait remarquer que Basile séjourna en Crète, de 1604 à 1607, et qu' « il eut par conséquent l'occasion d'entendre des contes turcs, dont il mit largement à profit les éléments ». Effectivement, d'après les recherches de M. Benedetto Croce (Introduction à son édition de *Lo Cunto de li cunti*, Naples, 1891), Basile, qui s'était enrôlé comme soldat à Venise vers la fin du XVIe siècle, fut envoyé par la Sérénissime République en Crète, poste avancé contre les Turcs. Bien accueilli par les meilleures familles de la colonie vénitienne, il fut admis à faire partie d'une société littéraire, fondée dans l'île par Andrea Cornaro, l'Académie dite *degli Stravaganti*. Il put donc, dans sa garnison de Crète, continuer à rimer en italien ; mais qu'il y ait appris le turc, la chose est plus que douteuse. Y a-t-il même appris le grec moderne, du moins suffisamment pour comprendre d'assez longs récits ?... Quoi qu'il en soit, pour l'épisode dont nous nous occupons, c'est des contes grecs plutôt que du conte turc qu'il faut rapprocher le conte de *Pentamerone*, et, ce qui est assez piquant, du conte de Milo plus que du conte de cette Crète où Basile séjourna.

Pour trouver, sous une forme atténuée sans doute, mais parfaitement reconnaissable, l'épisode du conte turc, il faut aller où ? en France, dans le Poitou, à Lussac-les-Châteaux (Vienne). Dans la première partie d'un conte très composite (*Revue des Traditions populaires*, 1888, p. 268-269), l'héroïne est forcée d'épouser un mystérieux bouc blanc. Celui-ci lui dit qu'il ne restera pas longtemps sous cette forme, et il s'endort après avoir défendu à la jeune fille de regarder dans son oreille. Elle désobéit, et, dans l'oreille du bouc, elle trouve une clef. Elle ouvre une porte et entre successivement dans trois chambres où l'on est en train de faire de la toile, des robes, de la dentelle. Dans chacune des trois chambres on lui dit que, depuis sept ans, on travaille pour elle.

Cet épisode est tout à fait le pendant de l'épisode du conte turc. La clef dans l'oreille du bouc est certainement l'affaiblissement de la clef dans la serrure sur la poitrine du Prince des Serpents. Quant au reste de l'épisode, les Poitevins et Poitevines qui travaillent pour la future femme de l'époux mystérieux et les Turcs qui travaillent pour l'enfant qu'elle doit avoir, sont bien proches parents.

Comment le conte oriental est-il arrivé en Poitou ? nous n'en savons rien ; mais, à coup sûr, ce n'est point par l'intermédiaire du livre italien de Basile.

de satisfaction, de joie ; mais elle n'en met pas moins en branle toute la série d'aventures du *Magicien et son apprenti* (1) :

Un père chemine vers la ville avec son fils, auquel il a l'idée de faire apprendre la magie. Arrivés tout près de la ville, il s'arrêtent à une fontaine pour boire. Quand le père s'est bien désaltéré, il s'écrie : « *Oh bene mio !* » (« Oh ! comme ça fait du bien ! ») Et voilà que se présente un homme avec une barbe lui tombant jusqu'aux genoux, qui dit au père : « Que me veux-tu, bon homme, que tu m'as appelé ? — Je n'ai appelé personne. — Comment ! tu n'às pas appelé *Bene mio ?* » Le père se met à rire ; mais le fait est que l'homme à la barbe s'appelle précisément *Bene mio ;* c'est un magicien, et, par sa magie, il entend qui l'appelle, même de loin, et en un moment, il se trouve où il veut. Le père, quand il sait tout cela, laisse son fils au magicien pour que celui-ci l'instruise.

Cette forme toute particulière, sœur de celle que nous venons de rencontrer plusieurs fois, mais sœur d'un caractère diamétralement opposé, est-elle spéciale à l'Italie ? Nullement : car nous allons la retrouver dans le Caucase, à côté de celle d'*Ohaï*. Un conte géorgien que nous avons déjà cité, commence ainsi (2) :

Un pauvre paysan emmène avec lui son fils pour chercher un maître au jeune garçon. En chemin, ils s'arrêtent à un petit ruisseau. Après avoir étanché sa soif, le père s'écrie : « Ah ! comme tu es bonne (l'eau) ! » (en géorgien : *Vakh ra cargi khar !*) A ces mots, sort de l'eau un diable sous forme d'homme, qui dit au paysan : « Que veux-tu, ô homme ? Je suis *Vakhraca.* » Le paysan lui raconte son affaire et le diable lui dit : « Donne-moi ton fils ; je l'instruirai pendant un an. Reviens ensuite ici : si tu le reconnais, il s'en ira avec toi ; sinon, il m'appartiendra à moi seul. »

Ainsi, les deux formes jumelles, la joyeuse et l'attristée, ont voyagé parallèlement à travers le monde.

§ 4.

Le jeune garçon est promis au magicien dès avant sa naissance

Une forme indienne, très caractérisée, celle du conte santal, — auquel nous renvoyons, ainsi qu'aux remarques faites à son sujet, — reparaît dans un petit groupe de contes : un conte syriaque, provenant de Midhyat, capitale du Toûr Abdîn, dans le nord de la Mésopotamie, à quelque distance du Tigre ; un conte arabe d'Egypte ; un conte grec de l'île de Syra (3).

(1) D. Comparetti, conte déjà deux fois cité.

(2) M. Wardrop, *loc. cit.*

(3) E. Prym et A. Socin, *Der neuaramæische Dialekt des Tûr'Abdîn* (Gœttingen, 1881), n° 58. — G. Spitta-Bey : *Contes arabes modernes* (Leyde, 1883), n° 1. — Hahn, *op. cit.*, n° 68.

Dans le conte arabe d'Égypte, c'est à un Moghrébin qu'est promis par un roi le premier fils qui lui naîtra (1) ; — dans le conte syriaque de Mésopotamie, c'est à un prétendu Égyptien, qui n'est autre qu'un démon ; dans le conte grec de Syra, c'est à un démon déguisé. Ce démon a donné au roi et à la reine une certaine pomme qu'ils doivent se partager ; l'Égyptien leur a donné une potion ; le Moghrébin, à chacun un certain bonbon (2).

Dans les trois contes, ce sont de sages conseils qui sauvent le jeune homme du sort qui le menace. Dans le conte arabe et dans le conte grec, ces conseils lui sont donnés par une jeune fille qu'il trouve pendue par les cheveux (ce singulier détail est le même, ici

(1) Les Moghrébins (ou Maghrébins), les gens du *Maghreb*, du « couchant » par rapport à l'Égypte, c'est-à-dire de la côte barbaresque, sont souvent donnés comme magiciens dans les contes arabes. Le fameux « magicien africain » d'*Aladdin* est, dans le texte arabe publié en 1888 par M. Zotenberg, un « magicien maghrébin ». — Voir aussi V. Chauvin, *Bibliographie des auteurs arabes*, fascicule VI (Liége, 1902), p. 84.

(2) Un rapprochement curieux est à faire entre le conte arabe d'Égypte (du type du *Magicien*) et le conte indien du district de Mirzâpoûr (du type de l'*Ogre*) cité plus haut (chap. 2d B, *a*) à l'occasion du conte santal : Le Moghrébin, ou le *sâdhou*, quand il emmène chez lui l'enfant qui lui a été livré, veut s'assurer si c'est bien celui qu'il avait en vue : il s'aperçoit ainsi, dans le conte arabe, qu'on lui a donné, au lieu du prince intelligent, son cadet qui ne l'est pas ; dans le conte indien, il découvre que le jeune garçon n'est pas le fils du roi, mais un enfant de caste inférieure.

Voici le passage du conte arabe : « Le Moghrébin prend l'enfant par la main et s'en va. Il marche dans les montagnes jusqu'à midi ; puis il dit à l'enfant : Est-ce que tu n'as ni faim, ni soif ? » Le garçon répond : « Nous avons marché tout une demi-journée, et je n'aurais ni faim ni soif ? » Aussitôt le Moghrébin le ramène chez son père et dit à celui-ci : « Non, ce n'est pas mon fils aîné. » Le roi donne alors l'aîné et, sur la route, le Moghrébin adresse au jeune garçon la question qu'il avait adressée à son frère. Le jeune garçon répond : « Si tu as faim et soif, j'ai faim et soif aussi. — C'est cela, dit le Moghrébin ; tu es bien mon fils ».

Dans le conte indien, le roi donne au sâdhou l'un des deux fils jumeaux d'un *dhobi* (blanchisseur), qui sont nés le même jour que ses fils à lui. Le sâdhou emmène l'enfant et lui dit : « Si je prends le chemin le plus court, j'atteindrai mon ermitage au bout de six mois ; mais j'aurai à traverser des jungles dangereuses. Le chemin le plus long est le plus sûr ; mais ce serait un voyage d'un an. Quel chemin faut-il choisir ? » L'enfant choisit le plus long, et, dit le conteur hindou, le sâdhou reconnut ainsi que ce n'était pas un *Kshatriya* (homme de la caste des guerriers), parce que s'il en avait été, il n'aurait pas eu peur de la jungle. Le sâdhou ramène donc l'enfant au roi, en le menaçant de sa malédiction si, cette fois, il ne lui donne pas le fils promis. Le roi est bien forcé de le lui donner, et le choix que le jeune prince fait sans hésitation du chemin le plus court, montre au sâdhou qu'il n'est pas de basse caste.

Si l'on est familier avec la collection Grimm, on se rappellera ici un conte allemand de la région du Main (variante du n° 127), dans lequel un roi, après avoir promis, dans une circonstance critique, à un personnage mystérieux de lui donner sa fille, essaie de substituer à la princesse d'abord la fille du vacher, qu'il a fait vêtir royalement, puis la fille du gardeur d'oies. Mais l'une et l'autre trahissent par leurs réflexions leur basse naissance.

et là) dans la maison du magicien ; dans le conte syiaque, par un jeune homme que le magicien a enchaîné.

Dans les trois contes, aussi, le jeune homme a reçu, du magicien ou du démon, l'ordre de lire ou d'apprendre par cœur un certain livre (un livre de magie). Le conseil qui lui est donné à ce sujet, c'est de faire l'ignorant et de dire n'avoir pas compris un mot au livre. En réalité, l'apprenti magicien a lu et bien lu, et il devient plus fort que son maître.

* * *

Un conte albanais (1) commence aussi par le thème de l'*Enfant promis*. Là, le jeune homme est pris en affection par le magicien, qui « lui enseigne aussi quelques sciences » *(einige Wissenschaften)* ; mais ce ne sont pas ces « quelques sciences » qui lui servent, quand il s'enfuit et qu'il échappe à la poursuite du magicien en jetant derrière lui des objets qui créent tout d'un coup, entre le magicien et lui, une montagne, une forêt, et enfin une grande mer. C'est, en effet, sur le conseil de trois juments, trouvées par lui dans une chambre défendue, que le jeune homme a pris avec lui ces objets en s'enfuyant.

Ce thème de la poursuite et des objets jetés s'est infiltré dans certaines variantes du conte proprement dit du *Magicien et son apprenti*. Nous en dirons un mot plus loin.

§ 5

Le jeune garçon, cherchant une place, se met de lui-même au service du magicien

La forme très simple d'introduction à laquelle nous arrivons présente assez souvent un trait qui en relève la banalité : quand le jeune garçon rencontre son futur maître, celui-ci, qui tient à ne pas avoir de serviteur sachant lire, l'interroge à ce sujet.

Dans un conte tchèque de Bohême (2), le jeune garçon, « se rappelant cette maxime : Il vaut mieux plus en savoir qu'en dire », répond immédiatement non. — De même dans un conte allemand (3), dans deux contes portugais (4).

(1) Gustave Meyer, *Albanische Mærchen*, n° 5 (dans *Archiv für Litteraturgeschichte*, XII, 1884, p. 108.)

(2) A. Waldau, *Boehmisches Mærchenbuch* (Prague, 1860), p. 116.

(3) K. Simrock, *Deutsche Mærchen* (Stuttgart, 1864), n° 35.

(4) Ad. Coelho, *Contos populares portuguezes* (Lisbonne, 1879), n° 15. — Theophilo Braga, *Contos tradicionaes do povo portuguez* (Porto, sans date), I, n° 9.

Dans un conte autrichien (Grimm III, p. 117), il rattrape du mieux qu'il peut le *oui* qui est échappé.

Dans d'autres contes, — conte de la Basse-Bretagne, conte danois (1), — voyant que sa réponse affirmative l'a empêché d'être accepté par le seigneur qu'il a rencontré (le magicien), il retourne sa veste ou sa jaquette, se met de nouveau sur le chemin du seigneur, et, quand celui-ci, qui ne le reconnaît pas, lui demande de nouveau s'il sait lire, il répond non. — Dans un second conte bas-breton (2), Ewenn Congar, comme s'il avait prévu l'aventure, s'est fait faire, avant de se mettre en route, un vêtement noir d'un côté et blanc de l'autre, et c'est ce vêtement qu'il retourne.

Enfin dans un conte islandais (3), à la seconde rencontre, le magicien demande à Sigurdr si ce n'est pas lui qui, la veille, disait savoir lire et écrire, et Sigurdr répond : « Ce n'est pas moi ; c'est mon frère Siggy. » Et il fait l'ignorant.

§ 6

Le jeune homme entre comme apprenti chez le magicien afin de pouvoir épouser la fille du roi

Nous arrivons à un groupe de contes qui n'a jamais été examiné d'une manière spéciale : Reinhold Kœhler, en 1873, l'a simplement indiqué en citant les deux seuls contes (avar et italien) qu'il pouvait connaître alors (4). Nous avons l'avantage de venir plus tard, et des documents nouveaux, — notamment de précieux contes arabes inédits, — nous permettent de traiter ce sujet un peu à fond.

Pour qu'on en saisisse bien l'intérêt, nous serons obligé de rompre ici l'ordonnance générale de notre travail, et d'anticiper sur les §§ 7 et suivants de cette étude.

Voici d'abord, dans son ensemble, ce conte avar du Caucase dont nous avons donné un passage au § 3 :

Un jeune homme, gardeur de veaux, excédé de sa pauvreté, force son

(1) *Koadalan* (*Revue celtique*, t. I, 1870-1872, p. 132). — Collection Grundtvig (texte danois), citée par R. Kœhler, *Kleinere Schriften*, I, p. 139.

(2) F.-M. Luzel, *Contes populaires de la Basse-Bretagne* (Paris, 1887), t. II, p. 80, *Ewenn Congar*.

(3) Adeline Rittershaus, *Die neuislændischen Volksmærchen* (Halle, 1902), n° 46.

(4) Voir, dans les *Kleineire Schriften*, I, p. 557, le passage du compte-rendu des *Awarische Texte* (conte de *Ohaï*), auquel M. J. Bolte, en 1898, a ajouté le conte serbe.

père à aller demander pour lui la main de la fille du roi. Quand le bonhomme fait en tremblant sa demande, le roi lui répond : « Peu m'importe que ton fils soit un gardeur de veaux : s'il se montre plus habile et fait des tours d'adresse mieux que les autres hommes, je lui donnerai ma fille. » Aussitôt le jeune homme, prenant son père avec lui, part pour chercher le maître qui le mettra en état d'épouser la fille du roi.

Suit la rencontre d'*Ohaï*, que nous avons rapportée plus haut (§3).

Dans le palais où il est conduit, le jeune homme voit la fille d'Ohaï, une jeune fille « semblable à une houri », et les deux jeunes gens s'éprennent l'un de l'autre. Elle lui dit : « Mon père va commencer à t'enseigner des tours d'adresse ; après chaque leçon, il te demandera si tu as compris ; réponds toujours non. Si tu dis que tu as compris, il te tuera, comme il en a tué tant d'autres ; car il ne veut pas que personne en sache autant que lui. » Le jeune homme suit ce conseil et répond toujours non ; mais en réalité il est devenu plus savant qu'Ohaï. Au bout de l'année, le père revient, et Ohaï lui dit que son fils est un imbécile et qu'il n'est bon qu'à garder les veaux.

Le père, en ramenant son fils à la maison, lui fait force reproches ; mais le jeune homme, sans répliquer, se change en un beau cheval, puis reprend sa forme naturelle : « Est-ce là un tour d'adresse ou non ? — C'en est un, mon fils, c'en est un. » Le jeune homme se change ensuite en vautour aux ailes argentées, en cerf aux cornes d'or, et prend cent autres formes. Puis il dit à son père qu'au jour du marché il se changera en cheval gris ; mais, en le vendant, le père ne doit pas donner le bridon *(Trense)*. Le père suit ces instructions, et, quand il rentre à la maison, la poche pleine d'argent, il trouve son fils assis près de la cheminée.

Au marché suivant, où le jeune homme s'est changé en cheval roux, cela va bien encore ; mais, au troisième marché, c'est Ohaï qui se présente comme acheteur, et, en doublant le prix demandé, il se fait livrer le bridon. Arrivé devant sa demeure, il dit à sa fille de lui donner son épée pour qu'il tue le cheval. La jeune fille jette l'épée derrière l'armoire et dit à son père qu'elle n'a trouvé que le fourreau. Ohaï demande alors sa pique. La jeune fille enlève la pointe et apporte à son père seulement la hampe. Ohaï se décide à aller lui-même chercher une arme et met les rènes *(Zügel)* dans la main de sa fille. Celle-ci enlève le bridon et laisse le cheval courir. « Il s'est échappé, crie-t-elle, il s'est échappé ! — Sous quelle forme ? dit Ohaï.— Sous la forme d'un pigeon (1). »

Aussitôt Ohaï se change en faucon et se met à la poursuite du pigeon. Le pigeon, dans sa fuite, entre par la fenêtre dans le palais du roi et se pose sur la main de celui-ci, le faucon restant dehors. Le roi présente au faucon le pigeon ; mais celui-ci se change en pomme rouge ; le faucon, en vieillard

(1) Dans un conte arménien d'Agn (en turc *Egin*), sur le Haut-Euphrate (*Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1910, page 75), le derviche magicien, quand il est en possession du cheval, ordonne à sa femme d'aller lui chercher sa hache ; la femme *cache la hache dans le grenier et dit qu'elle ne peut la trouver.* « Alors, viens tenir le cheval, dit le derviche, pendant que je vais la chercher ». Tout en tenant le cheval, la femme lui murmure à l'oreille : « Donne-moi un petit coup de pied ; je tomberai par terre et tu t'échapperas ». Le cheval obéit et aussitôt la femme crie : « Oh ! le méchant cheval m'a donné un coup de pied ! » Le cheval se fait oiseau, etc.

à barbe blanche, à qui le roi tend la pomme. La pomme, alors, se change en millet tout fin, et le vieillard en poule avec cinquante poussins, et tous picotent, picotent les grains. Il n'en reste plus qu'un, et la poule va le happer, quand le grain se change en un chat, qui tord le cou à la poule et aux poussins. Sur quoi, le jeune homme reprend sa forme naturelle et dit au roi : « Seigneur, est-ce un tour d'adresse ou non ? — C'en est un, jeune homme, et un fameux ! — Eh bien, donne-moi ta fille, si tu veux tenir ce qui a été convenu. »

Le jeune homme épouse la fille du roi, et il épouse aussi la fille d'Ohaï.

Cette conclusion, est-il besoin de le dire ? est bien orientale, et nous allons la retrouver dans un conte de cette petite colonie turque d'Ada Kaleh de laquelle nous avons parlé plus haut (1) :

Un jeune homme, fils d'une pauvre veuve, tout fier de gagner chaque jour dix *paras* de plus, dit à sa mère d'aller demander pour lui en mariage la fille du padischah. Celui-ci répond : « Je la lui donne, mais seulement s'il apprend en quarante jours le jeu d'*Allem-Kallem (sic)* ; s'il n'y parvient pas, je lui fais couper la tête. » Le jeune homme et sa mère se disent qu'ils n'ont qu'une chose à faire, prendre la fuite.

Sur leur chemin, ils rencontrèrent un *dev* (sorte de géant-démon) qui les questionne. Quand il connaît l'histoire, il dit à la mère de lui confier son fils pour qu'il enseigne au jeune homme le jeu d'Allem-Kallem ; dans quarante jours, elle viendra le chercher. La chose étant convenue, le dev retourne à son palais avec le jeune homme, qu'il laisse seul. En sortant de la chambre où il a été amené, le jeune homme voit une jeune fille « qui était semblable à la lune au quatorzième (jour) ». Elle lui donne des conseils : le dev dira au jeune homme qu'ils vont lutter ensemble ; en pareil cas, il ne faut lui opposer aucune résistance ; autrement, on est tué sur l'heure ; il faut se laisser battre sans broncher. La jeune fille se charge d'enseigner au jeune homme le « jeu ». Les choses se passent ainsi durant quarante jours, au bout desquels, grâce à la jeune fille, le jeune homme connaît parfaitement le « jeu », sans que le dev s'en doute. Et le dev le rend à sa mère.

Pendant qu'ils retournent chez eux, le jeune homme, pour faire l'essai de ce qu'il vient d'apprendre, se transforme en lièvre, puis en cheval. Le lendemain, il devient un cerf aux cornes d'or et se fait vendre au marché par sa mère. Quelque temps après, il se change en un superbe cheval « dont chaque poil est une pierre précieuse », et recommande à sa mère de ne pas livrer la bride à l'acheteur. Personne ne pouvant donner le prix de ce merveilleux cheval, le dev en entend parler et voit que son « jeu » court le monde. Il se transforme en tourbillon de vent et arrive sur le marché, où il veut saisir le cheval par la bride. Mais aussitôt le cheval devient un pigeon, qui s'envole à tire-d'ailes. Le dev devient un aigle et donne la chasse au pigeon, lequel se pose sur le bord de la fenêtre de la fille du padischah et devient un bouquet de roses. La princesse prend le bouquet ; mais le dev accourt et il se met à ébranler le palais. La princesse effrayée, jette les roses, qui deviennent des grains de gruau, s'éparpillant dans tous les coins de la chambre. Le dev se change en coq et avale tous les grains, sauf un, qui est resté sous le pied

(1) Kunos, *op. cit.*, n° 4.

de la princesse. Et ce grain devient un chacal, qui saute sur le coq et le met en pièces.

Alors, le jeune homme reprend sa première forme et dit au padischah : « Tu le vois, Efendi ; j'ai appris le jeu d'Allem-Kallem ; j'ai rempli la condition posée ; donne-moi ta fille. » Le padischah n'y consent pas tout de suite ; « mais le jeune homme fait Allem, fait Kallem », et finalement, il épouse la princesse. Après quoi, il retourne au palais du dev, prend la jeune fille qui l'a tant aidé, et l'épouse, elle aussi.

Un conte serbe, recueilli probablement en Bosnie et que nous avons déjà mentionné (1), est des plus curieux. Sans doute, il est très altéré par places : ainsi, une confusion s'y est faite entre deux personnages distincts ; mais, dans la combinaison des thèmes, il dénote un véritable instinct de leur affinité :

Un jeune homme, fils de vieilles gens bien pauvres, dit un jour à ses parents d'aller demander au roi de lui donner sa fille. La mère y va et revient plusieurs fois sans avoir rien osé dire. Elle finit par raconter la chose au roi lequel fait venir sa fille : « Es-tu disposée à épouser le fils de cette vieille femme ? — Pourquoi pas ? si seulement il apprend le métier que personne ne sait. »

Le jeune homme se met en route à la recherche de l'homme qui pourra lui enseigner le métier que personne ne sait. Un jour, mourant de fatigue et très triste, il s'assied sur un tronc d'arbre renversé le long du chemin. Une vieille femme vient à lui et lui dit de quel côté il faut aller. Il arrive chez quatre géants, qui lui offrent de lui apprendre le métier que personne ne sait. Trois jours de suite, ils le battent, et ils le mettent ensuite à la porte, en lui disant qu'il a appris le métier (2).

Pendant son séjour dans la maison des géants, le jeune homme a ouvert trois chambres défendues : dans la première était un âne ; dans la seconde, une jeune fille ; dans la troisième, une tête de mort, et, dans chacune des chambres, il a reçu en don un objet (licou, clef, chaîne de fer) (3).

(1) Cs. Mijatovicz, *loc cit.*

(2) Cet épisode bizarre doit être rapproché du conte turc d'Ada Kaleh, où le jeune homme, à qui le dev a dit de lutter avec lui, ne lui résiste pas et se laisse battre comme plâtre. — Dans le conte petit-russien du Gouvernement de Poltava, cité au § 3, Okh ne bat pas le jeune homme ; il fait mieux. Voyant qu'au lieu de fendre du bois, comme il le lui a ordonné, le fainéant qui lui a été confié s'est mis à dormir, il le lie sur un bûcher, le brûle, répand la cendre. Un tison seul reste ; Okh l'asperge d'eau et le jeune homme ressuscite. Deux fois encore, même scène, et voilà qu'au lieu d'un lourdaud de paysan se dresse un beau et fort « cosaque » (« le cosaque » est l'idéal des Petits-Russiens). — D'après Potanine *(op. cit.)*, cet épisode se retrouve dans un conte ruthène de Galicie, où le merveilleux est encore plus accentué : la première fois que Okh jette son serviteur dans le feu, il sort du feu un œuf, et de l'œuf, le jeune homme ; la seconde fois, une noix ; la troisième, un grain de pavot. Et chaque fois, le jeune homme devient plus brave. — M. Polivka nous a signalé un conte analogue de la Bulgarie du Nord-Est (*Zivaja Starina*, I, p. 18-20) : là, le jeune homme est mis dans le four par le diable ; ses restes sont pilés et réduits en poussière, puis arrosés, et le jeune homme se réveille pour une nouvelle vie. La chose a lieu sept fois.

(3) Cet épisode est intéressant, comme présentant des débris, très mutilés,

Renvoyé par les géants, le jeune homme se souvient des objets qu'il a rapportés de leur maison. Le licou (don de l'âne), frappé contre terre, fait paraître un beau cheval ; la chaîne de fer (don de la tête de mort), secouée, fait apparaître un lièvre et un chien de chasse et le jeune homme se trouve splendidement habillé en chasseur. (La clef, don de la jeune fille, n'a aucun emploi).

Une fois rentré chez son père, il lui montre « ce que, dit-il, il a appris ». Il se transforme en cheval. Suit la recommandation de ne pas livrer le licou, et la vente (au roi). Puis le jeune homme dit : « Je vais me transformer en une belle église, pas loin du palais du roi. Si le roi veut l'acheter, il ne faut pas lui remettre la clef ; sinon, je resterai toujours église » (1). Le père se donne pour un vieux pèlerin, à qui appartient l'église. Pendant que les serviteurs du roi sont à marchander avec le prétendu pèlerin, arrive une vieille femme, celle-là justement qui avait envoyé le jeune homme chez les géants, où elle avait appris elle-même « le métier » (2). Elle voit aussitôt ce qu'est l'église, et, comme elle ne veut pas avoir de rival dans le « métier», elle offre au père une somme énorme, et, la vente conclue, le père tout occupé à compter l'argent, oublie la clef. Il s'en aperçoit ensuite , et la vieille, refusant de rendre cette clef, il essaie de la reprendre de force. Pendant la lutte, la clef se change en pigeon ; la vieille en épervier ; puis le pigeon devient un beau bouquet, qui va tomber dans la main de la fille du roi, laquelle est à se promener dans le jardin. La vieille vient prier la princesse de lui donner le bouquet ou, au moins, une des fleurs. « Non, dit la princesse, non, pour rien au monde ! ces fleurs me sont tombées du ciel. » La vieille va trouver le roi, et celui-ci, pensant qu'elle a besoin d'une fleur pour en faire un remède, dit à sa fille d'en donner une. Le bouquet devient alors un tas de millet. Transformations finales de la vieille en poule et poussins, et du jeune homme en renard.

Le jeune homme, ayant repris la forme humaine, raconte toute l'histoire. Sur quoi, le roi et sa fille, voyant qu'il a appris le métier que personne ne sait, tiennent parole.

En Toscane, dans le bourg de Santo-Stefano di Calcinaja, M. Angelo de Gubertanis a recueilli un conte de ce type (3) :

Un jeune paysan s'en va à Florence, s'habille en beau monsieur et promène ridiculement son âne dans les rues, le laissant aller, puis le ramenant à lui au moyen d'une corde arrangée d'une certaine façon. Une des filles du roi vient à passer et se met à rire. Le bon garçon s'imagine qu'il plaît à la princesse et va, de but en blanc, demander sa main. La princesse lui donne cette seule réponse : « Si tu fais un miracle *(miracolo)* plus beau que celui-ci, je t'épouse. »

Le jeune homme va chez un magicien, et, dans une chambre défendue, il

mais bien reconnaissables, de certains contes apparentés à celui-ci. Nous en reparlerons au § 7.

(1) Nous étudierons, § 10, les étranges transformations de ce genre.

(2) On remarquera que la vieille femme de ce conte bosniaque réunit en sa personne la bienveillante conseillère des contes avar et turc et le malveillant magicien.

(3) A. de Gubertanis, *Novelline di Santo-Stefano di Calcinaja* (Turin, 1869), n° 26

trouve la sœur de la princesse, qui lui conseille de faire l'imbécile. Finalement le magicien s'aperçoit que le jeune homme en sait plus que lui.

La série des transformations finales du jeune homme est celle-ci : de cheval, il se fait poisson ; poursuivi par le magicien transformé en canard, il devint anneau et « vole au doigt de la princesse » ; le magicien s'approchant pour prendre l'anneau, celui-ci devient un grain de millet. Alors transformation du magicien en poule, qui s'apprête à avaler le grain de millet, et, finalement, du grain de millet en renard, qui croque la poule.

La princesse voulait un « beau miracle » ; elle l'a et elle épouse le jeune homme.

* * *

Dans un conte arabe de cette famille, provenant des Houwâra du Maroc (1), le récit, après la victoire du héros sur le magicien, se termine ainsi :

Le roi fut plongé dans un profond étonnement, en présence des enchantements dont il venait d'être le témoin. Le jeune homme lui dit alors : « Tu as dit une fois que tu ne donnerais ta fille qu'à celui qui te ferait voir de merveilleux enchantements. » Et le roi donna sa fille au jeune homme, et celui-ci devint son gendre.

Cette réflexion du héros, qui arrive *ex abruplo*, sans que rien l'ait préparée dans le conte, indique évidemment que la variante dont nous venons de passer en revue plusieurs spécimens, doit avoir existé, si elle n'existe encore, sur la côte barbaresque. Mais il n'y a pas besoin de faire des conjectures : une main amie nous a, tout récemment, mis en possession de deux exemplaires de cette variante, recueillis l'un et l'autre en Algérie, à Blida. Et ces deux contes arabes inédits, dont M. J. Desparmet veut bien nous permettre de faire emploi dans ce travail, n'ont pas seulement un véritable intérêt, comme ayant été découverts sur une des grandes voies par lesquelles les contes indiens sont arrivés en Occident ; ils méritent d'être étudiés en eux-mêmes dans leurs curieuses combinaisons de thèmes (2).

Le premier des deux contes, lequel vient, par intermédiaire, d'une jeune femme, originaire de Blida, commence ainsi :

(1) Albert Socin et Hans Stumme, *Der arabische Dialekt der Houwara des Wad Sus in Marokko* (Leipzig, 1894), n° 12.

(2) M. J. Desparmet, professeur agrégé d'arabe au Lycée d'Alger, a fait paraître, en 1909 et 1910, deux volumes d'une grande originalité et fort intéressants, intitulés *Contes populaires sur les Ogres, recueillis à Blida*. La série de *Contes maures*, dont il a commencé la publication dans cette revue même, promet de fournir à l'histoire de la propagation des contes indiens à travers le monde, des documents de première importance.

Il y avait dans l'ancien temps un roi, dont la fille était belle, d'une beauté qui ne se trouve pas sur la face de la terre ; ses cheveux étaient d'or et d'argent entremêlés. Et le fils du bûcheron était beau, lui aussi, extrêmement. Elle l'avait vu un jour et s'était éprise de lui d'un grand amour. Bref, le jeune homme lui envoya quelqu'un en vue de l'épouser. Elle lui dit : « Va, demande-moi en mariage à mon père. » Le fils du bûcheron alla trouver le roi et lui fit sa demande. Le roi lui dit : « Mon fils, je ne donnerai ma fille qu'à celui qui me fera voir le prodige des prodiges. »

Le jeune homme interroge sa mère : « Qu'est-ce que ce prodige des prodiges ? » et, comme elle ne peut le lui expliquer, il va consulter un cheïk fort âgé. Celui-ci l'envoie chez certain enchanteur juif, qui enseigne la *hikma*, les sciences occultes.

Arrivé chez le Juif, le fils du bûcheron lui dit : « Je viens étudier auprès de toi. » Le Juif se livra à ses calculs (magiques) et resta quelque temps à regarder fixement la terre et à soupirer. Puis il se mit à instruire le jeune homme, tant et si bien qu'il devint savant.

Ici, le récit s'embrouille. L'enchanteur enferme le jeune homme dans un « silo de la terre » (un caveau). Une vieille réussit « par ruse » à y pénétrer, on ne sait dans quelles intentions.

Elle dit au fils du bûcheron : « Comment se fait-il qu'un aussi joli garçon que toi reste ainsi accroupi dans un caveau ? — Mère, répond le jeune homme, celui qui sait supporter, réussit. Ce n'est pas mon goût, mais les desseins de Dieu sur moi. » Ils étaient sur ce propos, quand l'enchanteur se dressa devant eux. Il soufla sur la vieille : elle devint comme si elle n'avait jamais été là. Et il se mit à fixer avec dureté le fils du bûcheron, et le fils du bûcheron planta en lui son regard, sans avoir peur. L'enchanteur lui dit : « Les décrets de Dieu à ton endroit ! Eh bien ! je te suivrai dans les décrets de Dieu. Je ne sais s'ils seront pour toi ou pour moi. » Après cela, l'enchanteur partit, et le fils du bûcheron sortit derrière lui.

Le jeune homme délivre la vieille, qu'il trouve, les bras liés, dans la maison de l'enchanteur ; puis il va lui rendre visite chez elle et enfin retourne dans son pays à lui.

Il y avait dans ce pays un endroit désert ; il fut transformé en *qçar* (château) en une nuit. Le matin, le muezzin monta dans le minaret pour l'appel à la prière. Au lieu de dire : « Allah est grand », il dit : « Allah a multiplié (les édifices) » Quand les gens de la ville l'entendirent : « Qu'arrive-t-il à ce muezzin ? qu'y a-t-il ? » Une fois levés, ils voient un château, paradis sur terre. Le fils du bûcheron était là. « A qui ce château ? lui demandent les gens. — A moi. » Le roi parut ; il dit au fils du bûcheron : « Vends-le moi. » Le fils du bûcheron le lui vendit ; mais il ne voulut pas prendre l'argent. « Seigneur, dit-il, tu es notre roi ; j'ai peur de toi. » Dès cette nuit-là, le roi habita le château avec sa famille et ses gens. Le lendemain, quand ils se réveillèrent, ils se trouvèrent dans l'endroit désert : plus de château. Le roi resta frappé d'un grand étonnement. Sa fille lui dit : « Mon père, je veux me

marier avec le fils du bûcheron. » Il lui dit : « Ma fille, attends que j'aie vu le prodige des prodiges. »

Ce château magique se retrouvera, mieux caractérisé, dans le second conte blidéen ; nous en parlerons alors.

Le fils du bûcheron revint dans le pays du Juif, et, se rencontrant avec lui, il devint poisson et entra dans le sein de la mer ; puis il en sortit et devint cheval dans la main de la vieille femme qu'il avait sauvée de l'enchanteur. Il la flaira longuement pour lui faire comprendre qu'il la regardait comme sa maîtresse : à ce moment, il avait perdu ses facultés d'enchanteur, son art de tracer des signes magiques.

La vieille, voyant ses pauvres ressources épuisées par la nécessité de nourrir le cheval, se dit qu'elle ira le vendre. Elle le bride et l'emmène vers le marché. Sur la route, elle rencontre un inconnu qui la questionne et lui donne des conseils : il faudra ne vendre le cheval que pour un prix extraordinaire et surtout ne pas livrer la bride à l'acheteur. Et, en un clin d'œil, cet inconnu disparaît. « Elle comprit alors que c'était un génie. Quant au cheval, elle ne comprit pas qu'il était le jeune homme qui l'avait délivrée du juif. »

Tout ce passage est très altéré, comme le montre la moindre comparaison avec la généralité des contes de cette famille, qui ne font pas intervenir ici le moindre *Deus ex machina* : c'est, en effet, le jeune homme *lui-même* qui, avant de se changer en cheval, dit à son père ou à la personne à laquelle il veut procurer de l'argent, d'aller le vendre et de ne pas livrer la bride (1).

La vieille se rendit donc au marché. Le premier qui lui marchanda le cheval, ce fut le Juif. Ce qu'elle demanda, il le versa. « La bride, je ne te la donne pas. » Mais, à la fin, elle fut éblouie par tant d'argent ; elle lui laissa la bride et s'en retourna.

La vieille ne devant plus reparaître, c'est le lieu de noter qu'elle est, dans ce conte blidéen, une fusion de deux personnages, ailleurs distincts. D'abord, elle tient, très imparfaitement, la place de la jeune fille que le héros trouve chez le magicien et qui, au lieu de vaines paroles, comme ici, lui donne d'utiles conseils. Puis elle joue,

(1) Le Blidéen de qui M. Desparmet tient directement ce conte commente ainsi le passage de la bride : « C'est la coutume des musulmans (c'est-à-dire des indigènes de l'Algérie), lorsqu'ils vendent un cheval, de ne point livrer la bride avec la bête : cela leur est impossible, quand même ils seraient menacés de mort. » Hyperbole courante qui, dit M. Desparmet, équivaut à ceci : ils n'y consentent qu'à la dernière extrémité. Livrer la bride, ce serait, paraît-il, pour un maquignon de là-bas, perdre dans l'année toute « la corde où il entrave ses chevaux », c'est-à-dire son écurie. — On voit combien, en Algérie, l'idée fondamentale du trait de la bride (ou, du moins, l'explication qu'en donnent les gens du pays) est différente de celle que nous avons rencontrée dans l'Inde et ailleurs (voir ci-dessus, 1re partie, chapitre 2e, B, *c*).

moins mal, le rôle de la bonne vieille qui, dans le conte syriaque de Mésopotamie et le conte grec de l'île de Syra, cités plus haut, donne l'hospitalité au héros et en est payée, comme ici, par la vente de son hôte métamorphosé.

Cependant, le Juif était heureux d'un grand bonheur : il se disait que le fils du bûcheron était entre ses mains et que jamais plus il ne redeviendrait homme. Il ramena le cheval chez lui et le fit entrer dans son écurie dont il ferma la porte, en mettant là deux gardiens jour et nuit.

Un jour, le fils de l'enchanteur jouait avec une balle, qui entra dans l'écurie, en passant sous la porte. Il dit au gardien de lui ouvrir la porte pour qu'il pût reprendre sa balle. La balle ramassée, l'enfant sortit de l'écurie, et le cheval sortit, lui aussi, à sa suite, et se mit à courir, la bride sur le cou. En un instant, on ne sut plus où il était.

Il y a, ce nous semble, en cet endroit, infiltration d'un thème que nous avons touché dans les remarques de notre conte de Lorraine, nº 12 (t. I, p. 141-142). Nous retrouvions alors ce thème en Allemagne, en Danemark, dans le Tyrol allemand, dans la Flandre française, dans le pays basque, et, un peu modifié, dans l'Italie du XVIe siècle. Nous pouvons aujourd'hui le résumer d'après un conte grec moderne, recueilli dans une île de l'Archipel, à Astypaléa (1) : Un roi s'est emparé d'un « homme sauvage », qu'il tient enfermé dans une cage. Un jour que le fils du roi, tout enfant, joue avec une pomme d'or, la pomme lui échappe des doigts et va rouler dans la cage. L'enfant demande sa pomme à l'homme sauvage, et celui-ci lui dit qu'il la lui donnera si le petit prince prend la clef et ouvre la cage, pour lui faire respirer un peu l'air. L'enfant ouvre la cage et l'homme sauvage s'enfuit. Il viendra plus tard en aide au jeune prince dans des circonstances difficiles (2).

Le conte blidéen continue en disant, d'une manière très vague que « le fils du bûcheron et le Juif se rencontrèrent encore dans le

(1) L. Garnett, *op. cit.*, p. 261 et suiv.

(2) Ce thème se rencontre dans un des contes qui, de l'Inde, sont arrivés dans l'île de Ceylan (H. Parker, *Village Folk-Tales of Ceylon*, Londres, 1910, nº 15). Là, un *yaká* (démon-ogre), qui dévore les gens d'une ville, est pris par le roi et enfermé dans une « maison de fer ». Pendant que le roi est à la guerre, son fils ouvre la maison de fer et, par pitié pour le yakâ, le met en liberté. Le yakâ lui promet de lui rendre service à l'occasion et, en effet, quand le jeune prince est obligé de fuir la colère de son père, qui à son retour ne retrouve plus le yakâ, celui-ci fait conquérir à son bienfaiteur la main de trois princesses. — Le détail de la balle n'existe pas dans ce conte singhalais, altéré peut-être en cet endroit, comme le sont si souvent les contes indiens ayant subi l'importation à Ceylan. (Voir, sur les contes singhalais notre travail *Le Conte du Chat et de la Chandelle dans l'Europe du moyen âge et en Orient*, *Romania*, 1911, p. 411 et suiv. et dans cet ouvrage p. 435 et suiv.)

pays du roi, père de la jeune fille. » L'épisode de la poursuite et des transformations est réduit à presque rien :

Le fils du bûcheron devint une orange ; Le Juif devint un grain de blé. Le Juif reprit sa forme, et l'orange s'évanouit à ses yeux ; elle finit par tomber dans les mains d'un vieillard pauvre. Celui-ci dit : « Une orange pour moi ! un fruit hors de saison ! Par Allah, je vais la porter au roi ; peut-être aura-t-il pitié de moi. » Il la lui porta ; le roi la paya et la déposa dans la chambre de sa fille.

Cette nuit-là, la jeune fille s'étant couchée, vit sa chambre s'illuminer sur elle. Elle aperçut le fils du bûcheron, et, en même temps, elle jeta un regard vers l'orange : elle n'y était plus. « Homme, qu'est-ce que cela ? tu m'as fait peur. » Il lui dit : « Le plus grand service que tu puisses me rendre, écoute bien : demain matin, je serai dans l'armoire sous la forme d'une grenade ; demain matin, viendra l'enchanteur juif. Il t'offrira de grosses sommes d'argent pour la grenade ; garde-toi de la donner. Si ton père veut t'y contraindre, mets-toi à pleurer, puis fais semblant de te fâcher et lance-moi de toutes tes forces dans la cour de la maison. A ce moment là, ton père verra le prodige des prodiges. »

Le lendemain, l'enchanteur juif arriva ; on le laissa entrer dans le palais ; car ce juif était célèbre pour sa science des enchantements ; nul enchanteur ne pouvait le vaincre. Il vint donc trouver le roi : « Seigneur, je veux te demander quelque chose. Aujourd'hui, je t'enrichirai, si Allah veut que tu deviennes riche ; je t'ouvrirai un trésor. » Bref, il dit au roi : « Quel est l'objet que tu as acheté au vieillard et pour lequel tu as donné tant ? » Ils se rendirent ensemble à l'appartement de la jeune fille, et l'enchanteur attendit dans la cour intérieure. « Ma fille, dit le roi, donne-moi cette orange. — Moi, je n'ai point d'orange. » Le roi regarda dans l'armoire : il y avait là une grenade au lieu d'une orange. Le roi voulut forcer sa fille à donner la grenade au Juif ; mais elle fit semblant d'éclater en sanglots ; puis, prenant la grenade comme pour la remettre à son père, elle la lança avec force et l'envoya tomber sur le sol de la cour. La grenade s'y brisa aux pieds de l'enchanteur. Aussitôt celui-ci se transforma en coq et se mit à picoter les grains de la grenade. Il n'en restait plus qu'un, quand ce grain devint couteau et fit voler au loin la tête du coq. Puis le couteau reprit la forme du fils du bûcheron. Le roi restait ébahi. Le fils du bûcheron lui dit : « Maintenant tu as vu le prodige des prodiges. — Et moi, dit le roi, je te donne ma fille et avec elle la moitié de mon royaume. »

* * *

Le second des deux contes arabes barbaresques que nous devons à l'amitié de M. J. Desparmet, a été raconté tout récemment à Blida, par un jeune ouvrier cordonnier, Marocain, qui le tient d'un vieux nègre, originaire « des contrées avoisinant l'Egypte » ; il est très curieux, lui aussi, et peut servir à expliquer le premier conte sur un point important.

L'introduction, — unique jusqu'à présent dans cette famille de

contes, — est une dérivation d'un thème très répandu, que l'on peut appeler le thème de *la Cruche cassée et l'imprécation de la vieille* et que nous espérons pouvoir étudier quelque jour :

Un jour, le fils d'un forgeron, monté sur une mule portant des cruches, allait vers la fontaine, quand il rencontra une *settout* (vieille mégère) ; il la heurta et la bouscula. « Malheur à toi ! cria-t-elle. Crois-tu donc porter en croupe la fille du roi sur un coursier sellé d'or ! Voyez un peu ! il ne porte que des cruches, et il bouleverse le monde ! » Le jeune homme fut piqué au vif : « Par la vérité (des dieux) Ta'si et Na'si, s'écria-t-il, et par la destinée que Dieu a écrite sur mon front, je jure de demander au roi la main de sa fille. »

Il va donc trouver sa mère et, malgré tout ce qu'elle peut lui dire, il la force à se rendre chez le roi. « Seigneur, dit-elle, je viens t'entretenir ; mais je te prie de poser d'abord ta main sur ma tête » (comme signe de grâce et merci, qui la protégera contre la colère du roi). Quand le roi l'a ainsi rassurée, elle fait sa demande. « Je donnerai ma fille à ton fils, dit le roi, mais à une condition : c'est qu'il me fera voir la merveille des merveilles. »

Comme dans l'autre conte de Blida, le jeune homme parle de son affaire à un vieillard très âgé, qui lui répond : « Dis à ta mère de te préparer des provisions de voyage. Va, apprends la science magique, et, si ta vie se prolonge, tu épouseras la fille du roi. » Le jeune homme part, marche, marche, et, ses provisions épuisées, il tombe à demi-mort auprès de la maison d'une vieille femme, qui le réconforte et le ravitaille. Enfin il arrive chez un sorcier juif, et bientôt il « se met à l'étude » dans un souterrain où il a été introduit les yeux fermés.

Or, ce sorcier avait une fille : que béni soit Celui qui l'avait créée et lui avait donné sa beauté ! Elle était, de plus, fort experte en magie. De son côté, le jeune homme était beau... Bref, elle conçut pour lui une grande passion.

Jusqu'alors, tous les musulmans qui avaient étudié auprès du sorcier juif avaient disparu sans laisser de traces : le sorcier les transformait en diverses sortes d'animaux et les abandonnait à eux-mêmes, sous leur nouvelle forme.

Quand le sorcier voulait aller manger ou se reposer, il laissait le fils du forgeron sous la garde de sa fille ; elle lui apportait à manger à l'insu de son père. Le fils du forgeron apprit ainsi la science magique et y devint fort savant.

Un jour, il trouva dans ses calculs que le Juif se vantait de travailler à certain maléfice qui devait métamorphoser son élève, comme l'avaient été les prédécesseurs de celui-ci. Ce jour-là, quand le Juif se retira pour déjeuner, après avoir chargé sa fille de garder le souterrain, le fils du forgeron dit à la jeune fille : « Si tu as quelque affection pour moi, laisse-moi respirer un peu

sur le palier de la porte. Dès que ton père reviendra, je rentrerai et reprendrai ma place. — Bien, » dit-elle. A peine sorti, il se transforma en vautour et s'envola dans le ciel. Aussitôt, elle devint aigle et se lança à sa poursuite mais elle ne put l'atteindre.

Elle était debout devant le souterrain quand le Juif accourut : « Le musulman s'est joué de toi, lui dit-il. Tu as livré ma vie entre ses mains. » Et, sur le-champ, il se transforma en cigogne et prit son essor ; il rejoignit ainsi le fils du forgeron. Celui-ci se changea en aigle et s'envola à travers les airs. Le sorcier eut beau précipiter son vol, il ne put le rattraper. Cependant, le fils du forgeron, fatigué, se laissa choir dans la mer et devint poisson ; le sorcier, alors, devint hameçon. Le fils du forgeron sortit de l'eau et devint grain de blé, et ce grain produisit de nombreux épis. Le Juif devint faucille et se mit à scier le blé ; quand la faucille fut sur le point d'arriver à l'épi dans lequel se cachait le fils du forgeron, celui-ci s'envola sous forme de passereau. Le sorcier devint pigeon et gagna les hauteurs derrière lui ; mais le fils du forgeron finit par lui échapper.

Rentré dans son pays, le fils du forgeron rencontre la vieille qui a eu pitié de lui, quand il mourait de faim, et il la prie de se rendre avec lui sur un emplacement libre, s'étendant devant le palais du roi dont il veut être le gendre. Mais la vieille, qui est une « sainte entre les saintes d'Allah » et qui a pénétré le dessein du jeune homme, lui dit : « Ta mère te vaudra mieux que moi. » Et elle lui demande d'employer sa science magique à la transporter bien loin de là, auprès de ses filles dont l'une est malade. Le fils du forgeron tire un anneau de sa poche et dit à la vieille : « Mets l'anneau à ton doigt et ferme les yeux. » A peine l'a-t-elle fait, qu'elle se trouve auprès de ses enfants. Et l'anneau revient aussitôt à son maître. Celui-ci le frotte, et sur-le-champ, sa mère est à ses côtés.

Cette nuit-là, le fils du forgeron et sa mère la passèrent dans un château dont la magnificence ne pourrait se retrouver et dont les clefs étaient d'or. Le lendemain matin, le jeune homme dit à sa mère : « Écoute, je vais te faire mes recommandations. Le roi va se réveiller et il viendra voir ce château ; tu lui diras qu'il est à vendre ; il te donnera le prix que tu voudras. S'il te demande les clefs, tu lui diras : Je ne le vends pas avec les clefs. Garde-toi de te laisser jouer et de vendre les clefs avec le château : ce serait fini ; tu ne me reverrais plus. » Après cela, il devint invisible par un effet de sa science magique.

Vient ensuite, dans ce second conte blidéen comme dans le premier, l'épisode du muezzin, l'émoi de la population, la vente du château au roi (sans les clefs), l'installation de la famille royale dans le château et son réveil dans la plaine nue.

« Ce jour-là, continue le conte, le fils du forgeron, quoique invisible, fut surpris par le sorcier juif. » Et l'épisode de la poursuite et des transformations recommence, à peu près littéralement repro-

duit, et se terminant également par la disparition du fils du forgeron aux yeux du Juif.

L'épisode qui suit, est celui du héros se transformant en cheval et de sa vente au Juif, lequel, malgré les recommandations faites par le jeune homme à sa mère, trouve moyen de prendre possession de la bride. Quand le Juif amène, en le fouaillant, le cheval chez lui, sa fille reconnaît le jeune homme métamorphosé.

Un jour, la jeune fille vint trouver le cheval ; il leva vers elle ses yeux ; des larmes en tombaient. Elle, qui s'était éprise du jeune homme au temps où il étudiait près de son père, et qui lui avait donné une première fois la liberté, se sentit émue d'une grande pitié. « Je vais te délivrer, lui dit-elle. Je veux seulement que, si tu es un honnête et franc magicien, une fois délivré, tu m'épouses et deviennes mon mari. » Il remua la tête comme pour dire : C'est entendu. Elle guetta le moment où son père s'enfonçait dans le souterrain, et détacha le cheval en lui ôtant sa bride. Il sortit et se transforma en faucon, qui s'éleva dans les hauteurs du ciel. Alors, elle éprouva du regret de l'avoir laissé partir.

Nous arrivons au dénouement, mais par une tout autre voie que dans les autres contes de cette famille. On pourrait s'attendre à voir le faucon aller se changer en anneau au doigt de la fille du roi ; il n'en sera rien.

Le fils du forgeron rentra dans son pays. Un éventaire à la main, il se mit à vendre des bijoux. Méconnaissable, il allait d'une rue à l'autre ; enfin, il arriva devant le palais. La fille du roi aperçut l'éventaire qui brillait comme l'œil du soleil ; elle appela son père : « Père, je veux que tu descendes avec moi pour m'acheter quelque chose à ce marchand. » Le roi l'accompagna. La première chose qu'elle prit, ce fut l'anneau (1), et cet anneau n'était autre que le fils du forgeron en personne. Le roi l'acheta. Elle le passa à son doigt et en fut enchantée. Le fils du forgeron s'était retiré ; la nuit venue, il se trouva dans la chambre de la princesse. Il lui enleva l'anneau sans qu'elle sentît rien ; puis il la réveilla. Quand elle ouvrit les yeux, elle trouva sa chambre illuminée sans aucun luminaire, et le fils du forgeron brillait d'une beauté semblable à l'éclat de la lune. A peine l'eut-elle vu que, sans se donner le temps de réfléchir, elle lui déclara : Quoi qu'il advienne, il faut que je te prenne pour mari. — Tout ce qui m'est arrivé ne m'est arrivé qu'à cause de toi, lui dit-il. Mais si tu veux m'épouser, il faut qu'une condition soit remplie. Demain matin, je le sais, ton père viendra te dire : Remets-moi l'anneau. Dis-lui : « Jamais je ne le livrerai. S'il veut t'y forcer, fais semblant de te mettre en colère et lance-moi, c'est-à-dire lance l'anneau, avec force contre le sol. Ton père verra alors la merveille des merveilles. »

Le lendemain, le muezzin monta au minaret et cria : « Quelle foule ! » Il apercevait, en effet, une armée nombreuse qui bloquait la ville. La popu-

(1) Probablement l'anneau dont il a été parlé plus haut et par le moyen duquel le fils du forgeron transporte en un clin d'œil la bonne vieille chez elle et fait venir auprès de lui sa mère.

lation s'émut et courut au palais : « Seigneur, sors ; viens voir. » C'était le sorcier juif qui s'était déguisé et avait pris le train d'un roi. Le roi se rendit au devant de lui. « Que désires-tu ? — L'anneau que tu as acheté hier. Il faut qu'il me soit apporté à l'instant : faute de quoi, la guerre va commencer immédiatement entre nous. »

Le roi entra chez sa fille. « Donne-moi cet anneau. » Elle s'y refusa. A la fin, au lieu de le lui remettre, elle le lança contre le sol. Il se transforma en une grenade qui s'écrasa et éparpilla de tous côtés ses grains. Le Juif aussitôt se changea en coq et picota, picota. Mais le dernier grain devint soudain un couteau, qui fit voler la tête du coq d'ici jusque là-bas. Le jeune homme reprit la belle prestance qu'il avait auparavant. Quant à l'armée du Juif, on eût dit qu'elle n'avait jamais été aux portes de la ville.

Se tournant alors du côté du roi, le fils du forgeron lui dit : « Qu'as-tu vu ? — C'est vrai, dit le roi ; c'est bien là la merveille des merveilles. » Bref le fils du forgeron épousa la fille du roi.

Le conte, tel qu'il a été transmis à M. G. Desparmet, se termine ainsi :

Celui qui a conté cette histoire prétend que le fils du forgeron n'épousa point la fille du roi (malgré sa promesse). Mais une vieille femme, de son métier porteuse d'eau, Aïcha, dit qu'il l'épousa à l'insu de la princesse, parce qu'elle lui avait donné la liberté et qu'elle était elle-même habile dans la science magique. Le narrateur déclare n'avoir jamais entendu raconter cela.

* * *

Nous avons dit que ce second conte barbaresque peut servir à expliquer le premier sur un point important ; nous ajouterons qu'il donne de précieuses indications sur la manière dont a pris naissance la forme spéciale du *Magicien et son apprenti* que nous étudions dans ce § 6.

Dans le premier conte, un château surgit tout d'un coup dans une plaine nue, évidemment, bien que ce ne soit pas dit expressément, par la puissance du jeune magicien, — et ce château, vendu au roi, disparaît aussi vite qu'il a fait son apparition. Ce double trait, joint au trait de la fille du roi demandée en mariage par un pauvre hère, fait immédiatement penser à une infiltration du conte arabe d'*Aladdin* dans cette variante arabe du *Magicien et son apprenti*.

Le second conte de Blida, lui aussi, a les trois traits indiqués et, de plus, le trait de l'anneau magique que frotte le héros, comme Aladdin frotte l'anneau et la lampe. La conjecture qui vient d'être émise semble donc trouver là une confirmation. Mais, dans ce second conte, l'épisode du château a un trait qui n'est pas du tout d'*Alad-*

din : avant que le roi vienne pour voir le château et l'acheter, le héros a recommandé à sa mère *de ne pas « vendre le château avec ses clefs »* ; les clefs sont donc réservées par la vieille femme, et, le lendemain matin, le roi et sa famille, qui se sont empressés de prendre possession du château, se réveillent au beau milieu des champs.

Il nous paraît donc certain, — malgré l'embrouillement actuel de ce passage du conte barbaresque, — que, dans la forme non altérée, le château n'était autre que le jeune magicien lui-même, métamorphosé, et que cet épisode prenait place à côté des autres transformations destinées à procurer de l'argent au héros ou à ceux auxquels il s'intéresse. C'est ainsi que, dans le conte serbe cité plus haut, après s'être fait vendre sous forme de cheval (licou réservé), le jeune homme veut se faire vendre sous forme d'une « belle église » (clef réservée). Dans un autre endroit de cette étude, on verra des transformations du héros en « boutique », en « maison de bains », l'une et l'autre mises en vente sous la réserve des clefs.

Dans les deux contes barbaresques, une sorte d'*attraction* a mis le « château » d'Aladdin à la place de l' « église », de la « boutique », de la « maison de bains », et cela d'autant plus naturellement que le château d'Aladdin disparaît lui aussi, non, il est vrai, pour s'anéantir, mais pour être transporté au bout du monde, quand l'ennemi de son possesseur s'est emparé de l'objet magique auquel le château doit l'existence.

Cet objet magique, l'anneau, a suivi le château des *Mille et une Nuits* dans le second conte de Blida, bien qu'il y soit tout à fait superflu, la science magique du héros suffisant à motiver tout le merveilleux. Le faux marchand ambulant (qui, dans *Aladdin*, donne des lampes neuves pour des vieilles) y a passé de même. Cela sautera aux yeux, si on prend connaissance d'un certain conte arabe, littéraire comme celui d'*Aladdin* et dérivant d'une même source première, mais présentant une forme bien plus simple et plus voisine de l'original indien. Ah ! le beau travail qu'il y aurait à faire sur ce conte d'*Aladdin*, qui, sous son splendide vêtement arabe, cache un véritable délabrement du conte indien primitif, charpenté de main de maître !

Dans ce conte arabe littéraire (1), — où il n'y a pas de lampe

(1) Cette *Histoire du Pêcheur et de son fils* fait partie d'un manuscrit des *Mille et une Nuits*, conservé à Oxford, le manuscrit Wortley-Montague (voir, au sujet de ce manuscrit, notre travail *Le Conte du chat et de la chandelle* déjà mentionné. *Romania*, 1911, p. 495, note 1, et page 499, note 5, et dans le présent ouvrage pp. 464 et 478). Elle se trouve dans la traduction allemande de Max Henning, t. XXIV, p. 18 et suiv.

merveilleuse faisant double emploi avec l'anneau merveilleux, — le Juif (le « magicien africain » d'*Aladdin*) vient, avec un éventaire chargé de joyaux, crier devant le palais du héros, son ennemi : « Perles ! émeraudes ! coraux ! joyaux fins ! »

La fille du sultan, épouse du héros, envoie une de ses esclaves parler au prétendu marchand : « Combien vends-tu tes joyaux ? — Je ne les vends que contre de vieux anneaux. » La princesse lui donne innocemment, pour des pierreries, le « vieil anneau », l'anneau magique dont son mari a eu l imprudence de se dessaisir en le mettant dans un coffret.

On a remarqué, dans le conte de Blida, que, par l'effet d'une soudure bizarre entre les deux thèmes, l'anneau qui est sur l'éventaire du faux marchand et que la princesse achète et se met au doigt, est « le fils du forgeron en personne », comme l'anneau qui, dans les bonnes versions du *Magicien et son apprenti*, vient, après toute une série de transformations du héros, se mettre au doigt de la fille du roi. — Dans *Aladdin*, il s'agit, pour le prétendu marchand, de *prendre* l'anneau à la princesse ; dans le conte de Blida, il s'agit de le *faire prendre par elle* (1).

Dans les combinaisons constatées ici, il y a un nouvel exemple de la sûreté de coup d'œil, inconsciente, semble-t-il, avec laquelle l'instinct populaire, — c'est-à-dire, en réalité, tel conteur, telle conteuse en chair et en os, — saisit ce qui, dans divers thèmes, est susceptible de se rapprocher, de se souder, de s'amalgamer (avec plus ou moins de bonheur, mais là n'est pas la question), tandis que nous avons parfois tant de peine, nous autres folkloristes, à distinguer, à séparer ces différents éléments, une fois combinés.

Les deux contes de Blida jettent, croyons-nous, quelque lumière sur l'origine de l'introduction-cadre des contes du groupe auquel ils appartiennent l'un et l'autre.

Dans cette introduction, — comme dans le conte d'*Aladdin* et

(1) Ce petit commentaire était écrit, quand, en revoyant les précieuses analyses de contes slaves de la famille du *Magicien et son apprenti*, que nous devons à l'obligeante érudition de M. Polivka, nos yeux sont tombés sur le passage suivant d'un conte bulgare *Sapkarev Sbornik*, VIII-IX, p. 450, n° 262) : Le jeune homme, poursuivi sous sa forme de colombe par le diable Okh, qui s'est transformé en un autre oiseau, devient un anneau au doigt de la fille de l'empereur. Alors, Okh se présente *comme joaillier, qui échange de vieux anneaux pour des neufs.* L'anneau de la princesse tombe par terre et se change en grains de millet ; le joaillier devient un coq, et un des grains un renard qui tue le coq. — L'emprunt fait aux contes du type d'*Aladdin* est aussi évident en Bulgarie qu'à Blida, et le fait est des plus surprenants ; mais le conte bulgare n'a pas défiguré ce qui était emprunté.

dans les contes congénères, — un jeune homme d'humble naissance demande à un roi la main de sa fille et le roi la lui accorde, à une condition : c'est que le prétendant fera quelque chose de surhumain.

Mais, dans *Aladdin*, le héros, quand il envoie sa mère demander en mariage la fille du sultan, est déjà en possession de l'objet magique qui lui permettra d'exécuter tout ce que le sultan pourra exiger : son acte est risqué, mais non fou. — Tout au contraire, dans les deux contes barbaresques et dans leurs similaires de ce § 6, le héros est, pour le moment, dépourvu de tout moyen d'arriver à ses fins : son acte est un coup de tête insensé (ce qui, par parenthèse, ne nuit nullement à l'intérêt du récit).

Il nous semble que la forme la plus ancienne de ce thème de la *Demande en mariage* se trouverait dans un conte indien, dont un conte serbe (1) reflète avec une grande netteté une variante excellente, tenant le milieu entre un conte du *Pantchatantra* et un conte de la *Sinhâsana-dvâtrinçikâ* («les Trente-deux [Récits] du Trône») (2). Voici ce conte serbe :

Une femme sans enfants obtient par ses prières (dans le *Pantchatantra*, à la suite d'un sacrifice offert à cette intention) d'être mère ; mais c'est un serpent qu'elle met au monde. Vingt ans après, le serpent dit à sa mère d'aller demander pour lui la main de la fille du roi (ici, le conte de la *Sinhâsana-dvâtrinçikâ* complète le conte très simple du *Pantchatantra*, où c'est la fille d'un autre brahmane que doit demander le brahmane, père du serpent). Le roi se met à rire et dit à la bonne femme qu'il y consent, à condition que le prétendant construise, de sa maison au palais, un pont de perles et de pierres précieuses. En un instant, la chose est faite. Ensuite le serpent doit bâtir un palais plus beau que celui du roi, et enfin décorer et meubler ce nouveau palais plus magnifiquement que ne l'était l'ancien (3).

Dans ce conte, comme dans *Aladdin*, ce que le roi exige du prétendant, c'est quelque chose de positif, de palpable, d'*utilitaire* : construire en rien de temps un château, un pont merveilleux. — Dans les deux contes blidéens et dans les autres contes du même groupe, ce qu'il demande est quelque chose d'imprécis et d'ailleurs de nature à satisfaire seulement la curiosité : faire voir le prodige

(1) Wuk Stephanowitsch Karadschitsch, *Volksmærchen der Serben* (Berlin, 1854), n° 9.

(2) Voir le résumé de ces deux contes littéraires indiens dans les remarques du n° 63 de nos *Contes populaires de Lorraine*, t. II, pp. 228-229.

(3) Dans la *Sinhâsana dvâtrincikâ*, où le prétendant est un génie céleste, un *gandharva*, condamné pour ses fautes à renaître chez les hommes sous forme animale, et qui a gardé sa puissance surhumaine, le roi lui dit : « Si tu as une vertu divine, entoure la ville d'un mur de cuivre, et bâtis-moi un palais présentant les trente-deux signes de la perfection. »

des prodiges, se montrer plus habile et faire des tours d'adresse mieux que les autres hommes, etc.

Évidemment, cette seconde forme est une forme secondaire, postérieure à l'autre ; mais elle n'en est pas moins intéressante. Comme la première, elle existe dans l'Inde, où, jusqu'à présent, nous ne l'avons rencontrée qu'affaiblie et combinée avec le thème du *Magicien et son apprenti* tout seul (sans l'adjonction du thème de la *Demande en mariage*) : nous rappellerons ce conte du Nord de l'Inde (1re partie chapitre 2d, B, *a* et *d*), où un roi, passionné pour les spectacles de toute sorte, ordonne à son vizir *de lui faire voir quelque chose qui l'amuse vraiment* ; ce qui détermine le vizir à mettre son fils en apprentissage chez un *halvâi* (confiseur) magicien. A la fin des transformations, le roi voit tout d'un coup devant lui le fils de son vizir, et, bien que le conte ne le dise pas, il reconnaît sans nul doute que le jeune homme l'a fait assister à un spectacle extraordinaire. Ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, il n'y a pas ici de demande en mariage ; il n'y a même pas de princesse à marier. La jeune fille que le fils du vizir épouse finalement, c'est la fille du magicien, laquelle lui est venue en aide, pendant qu'il était en captivité.

* * *

Dans un conte berbère, recueilli par M. A. Destaing, chez les Beni-Snous du Kef, région de l'Algérie toute voisine du Maroc (1), l'introduction (et, par conséquent, le cadre s'y rattachant) est très singulièrement défigurée :

Un jeune homme ruiné s'engage comme terrassier au service du sultan. Comme il est aussi fort que beau, le sultan va le voir, et, en causant avec lui, il lui dit : « Fais-moi voir ta femme. — Fais-moi d'abord voir les tiennes. » Le sultan se fâche : « Tu ne les verras que si tu as étudié *les choses étranges et merveilleuses*. — Alors tu ne verras pas la mienne. » Le sultan, de plus en plus irrité, réussit à séduire la femme du terrassier. Celui-ci s'aperçoit alors que ses forces diminuent, et il apprend ce qui s'est passé. Il se met en route, laissant sa maison sous la garde d'un enfant, son neveu et arrive chez un Juif, qui enseigne les choses étranges et merveilleuses. Une fille du maître recommande au jeune homme de ne jamais dire qu'il sait sa leçon ; « car celui qui apprend vite, mon père le tue, afin que cet élève ne devienne pas savant comme lui. » Elle-même, quand le Juif la charge de faire étudier le jeune homme, dit toujours à son père qu'il n'apprend rien et ne sait rien. Le Juif finit par le renvoyer ; mais l'étudiant en sait déjà plus que le maître.

(1) Ce conte est le n° 66 des très intéressants contes réunis dans l'ouvrage de M. A. Destaing, *Etude sur le dialecte berbère des Beni-Snous* (t. II, Paris, 1911, p. 107 et suiv.).

Revenu à la maison, le jeune homme se change en cheval, et son neveu le vend au sultan, en se réservant la bride. Les femmes du sultan viennent admirer le bel animal. Tout d'un coup le cheval devient homme. « Eh bien ! dit-il au sultan, ne t'avais-je pas dit que je verrais tes femmes ? — Si tu n'avais pas étudié, tu ne les aurais jamais vues. »

A partir de cet endroit, le conte reprend la forme habituelle du *Magicien et son apprenti* : le jeune homme se changeant en mule et vendu au Juif avec la bride ; — la fille du Juif retirant cette bride ; — changement du jeune homme en poisson (poursuivi par le Juif sous forme de serpent), puis en colombe (poursuivie par un faucon) ; — anneau au doigt de la fille du sultan ; — arrivée du Juif, réclamant l'anneau comme le sien ; — l'anneau jeté au milieu de la chambre et devenant une grenade ; — finalement, changement du Juif en coq, et du dernier grain de la grenade en couteau, qui coupe le cou au coq. — Et le jeune homme retourne à sa maison.

§ 7

La conseillère

Après l'examen qui vient d'être fait de certains ensembles, nous revenons à notre *anatomie comparée*, à l'étude successive des différents éléments constitutifs de notre conte et de ses variantes, et nous arrivons à un petit thème qui ne se rencontre pas très souvent : *Pendant son séjour chez le magicien, le héros est conseillé, aidé par une femme.*

Ce petit thème se rattache à un thème plus général : *Un jeune homme, captif chez un personnage malfaisant, réussit à lui échapper, grâce à de bons conseils ou à des secours efficaces.*

Deux sous-thèmes :

1° Des tâches sont imposées au jeune homme par l'ogre, l'ogresse, la sorcière, au pouvoir desquels il est tombé : celles de ces tâches qui sont humainement impossibles, sont exécutées, à la place du jeune homme, par le pouvoir surhumain de la fille de la maison, aussi bonne que son père ou sa mère est méchant, ou parfois par une compagne de captivité ; le jeune homme est simplement conseillé par sa bienfaitrice pour les autres tâches (1). — Ce sous-thème n'a pas été

(1) Il est à noter qu'une des tâches imposées, une tâche au sujet de laquelle le héros n'a qu'à être conseillé, est celle de reconnaître parmi plusieurs jeunes filles, la fille du personnage malfaisant. Ce trait s'est infiltré dans certaines variantes du *Magicien et son apprenti* (*suprà*, § 2).

traité ici, et nous renvoyons aux remarques de nos contes de Lorraine, n° 9, *L'Oiseau vert*, et n° 32, *Chalte Blanche* (1).

2° Il n'y a point de tâches à exécuter ; mais un grand danger menace le prisonnier de la part du personnage malfaisant. Le prisonnier sera sauvé par de bons conseils.

Ce second sous-thème se subdivise en deux :

a) Les conseils sont donnés par une femme ;

b) Les conseils sont donnés par divers êtres (cette expression vague sera précisée plus loin).

* * *

C'est dans la première division du second sous-thème que rentrent la plupart des contes (*supra*, § 6) dont l'introduction est la demande en mariage.

Dans le conte avar, dans le conte turc, dans le second conte arabe de Blida, dans le conte berbère (altéré pour l'introduction), dans le conte du Nord de l'Inde (altéré aussi), la conseillère est la fille du magicien. — Dans le conte toscan, c'est une captive. — Dans le conte serbe (probablement de Bosnie), il n'existe plus qu'un débris de cet épisode (la jeune fille que le héros trouve dans une des trois chambres défendues et qui lui fait présent d'une clef, dont ensuite il ne sera plus question).

Aux contes de ce groupe, il faut ajouter les trois contes du § 4 : arabe d'Egypte, grec de l'île de Syra (dans lesquels la conseillère est une compagne de captivité, « pendue par les cheveux »), et syriaque de Mésopotamie (le seul, à notre connaissance, où la captive est remplacée par un jeune homme enchaîné).

Viendront encore se classer à côté des contes qui précèdent, le conte arabe des Houwâra du Maroc, cité au § 6 (la conseillère est la fille du Juif magicien), et un autre conte arabe, également marocain, de Mogador (la conseillère est une *servante* du Juif) (2) ; — le conte arménien d'Agn, cité § 6, en note (la conseillère est la *mère* du derviche) ; — un conte serbe (dans lequel les conseils sont donnés au héros par une *vieille femme*, retenue, elle aussi, captive par le dia-

(1) Ce premier sous-thème se présente aussi sous la forme masculine : c'est une jeune fille à qui des tâches sont imposées par une ogresse ou une sorcière, et ces tâches sont exécutées par un jeune homme, le fils de l'ennemie, lequel aide aussi la jeune fille de ses conseils (voir notre conte de Lorraine, n° 65, *Firosette*).

(2) Albert Socin, *Zum arabischen Dialekt von Marokko* (Leipzig, 1893), n° 1.

ble) (1) ; — le conte grec d'Athènes (*Alî*), du § 3 (*princesse* captive) ; — le conte bas-breton d'*Ewenn Congar* (§ 4) (princesse captive, également).

Dans presque tous ces contes, le conseil donné au héros, c'est de faire l'ignorant, quand il sera interrogé par le magicien.

Dans la plupart aussi, la conseillère enseigne la magie au héros.

On a remarqué, dans le conte avar, dans le conte turc et aussi dans le conte arabe de Blida (malgré l'affirmation contraire du conteur), ce trait tout à fait oriental du double mariage du héros qui épouse à la fois la fille du roi et la conseillère. C'est là, très probablement, un trait primitif.

D'autre contes ont cherché de leur mieux à esquiver cette bigamie. Ainsi en est-il du conte grec d'Athènes (*Alî*) :

Après la victoire du héros sur le nègre magicien, le roi lui offre sa fille en mariage ; mais le jeune homme demande un délai et va trouver, dans la demeure du défunt magicien, la princesse captive, sa conseillère, à laquelle il propose, soit de la reconduire chez ses parents, soit de l'épouser, à son choix. Elle le prie de la reconduire dans son pays, « car elle est fiancée ». La chose faite, le jeune homme retourne chez le roi et accepte la main de sa fille.

Dans le conte bas-breton, la princesse conseillère s'échappe de chez le magicien en même temps qu'Ewenn Congar, et elle le quitte en lui donnant rendez-vous, dans un an et un jour, à la cour de son père, le roi d'Espagne. C'est au doigt de cette même princesse que finalement vient se mettre l'anneau. Le jeune homme n'a donc pas à se demander laquelle, en conscience, il doit épouser, de la conseillère ou de la fille du roi, puisqu'elles ne font qu'une seule et même personne. — Chose curieuse, le conte arabe d'Égypte a résolu de la même façon la difficulté.

* * *

Pour la seconde subdivision de ce sous-thème, nous ne pouvons guère que renvoyer à un précédent travail, publié dans cette revue même, en 1910, *Le Conte de « la Chaudière bouillante et la feinte mala-adresse » dans l'Inde et hors de l'Inde* (§§ 1 et 2). On y verra le héros enfermé dans la maison d'un personnage malfaisant, ogre ou autre, qui veut le faire périr, et sauvé par les conseils à lui donnés, soit par

(1) Wuk Stefanowitsch Karatschitsch, *op. cit.*, n° 6.

une *captive* (conte tibétano-indien), soit par des *crânes* (contes indiens), soit par un *cheval* (conte souahili de Zanzibar) (1).

Et, ce qui est tout à fait curieux, le conseil donné est de *feindre l'ignorance*, non pas sans doute, — comme dans le *Magicien et son apprenti*, — l'ignorance d'un esprit rebelle à la science, mais l'ignorance de l'imbécile qui ne sait pas se conduire : « Tourne autour de cette chaudière. — Je ne sais pas comment il faut faire. » « Prosterne-toi devant cette image. — Montre-moi comment m'y prendre. »

Encore là un exemple de l'affinité qui réunit en familles des contes très différents. Et certainement cela a été senti par le conteur qui, très gauchement (peu importe, du reste), a intercalé dans une variante du *Magicien et son apprenti* (conte serbe de Bosnie du § 6) un épisode où figurent successivement, dans trois chambres, les trois conseillers que nous venons d'énumérer, *âne* (remplaçant le cheval), *jeune fille*, *tête de mort* (2).

TROISIÈME ARTICLE

PREMIÈRE PARTIE. LE CONTE DU MAGICIEN ET SON APPRENTI.
— CHAPITRE TROISIÈME. HORS DE L'INDE. — SECTION I. LES CONTES ORAUX.
§ 8. Les transformations du maître et de l'apprenti. — A. Transformations... commerciales. — Le héros se transforme en divers animaux ou objets à vendre. — La maison de bains. — B. Transformations de combat. — L'apprenti poursuivi par le maître sur terre, dans l'eau, dans l'air. — L'anneau de la princesse et le collier de la *rânî*. — La grenade ou la pomme. — La rose ou le bouquet. — Le ménétrier de Bretagne et le musicien de l'Inde.— Le médecin.
§ 9. Contes oraux fragmentaires. — Ce que devient notre conte chez certaines populations d'Afrique et de Sibérie.
§ 10 Contes apparentés au thème des transformations du *Magicien et son apprenti*. — Confirmation de cette thèse, que les contes asiatico-européens forment des familles, dont les diverses branches s'allient entre elles. — Les conceptions étranges de l'Inde et ce qui a pu en être accepté chez les Occidentaux. — La trans-

(1) Peut-être n'est-il pas inutile de constater que le trait du *cheval* conseiller s'est infiltré dans certaines variantes du *Magicien et de son apprenti*. Nous avions déjà vu, au § 4, dans un conte albanais, un peu apparenté au *Magicien et son apprenti*, trois juments conseiller le jeune homme, qui les a trouvées dans une chambre défendue. — Un conte allemand de Styrie, recueilli à Graz (*Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1896, p. 320 et suiv.), conte qui est tout à fait du type du *Magicien*, a aussi le héros conseillé par un cheval, qui est une « pauvre âme », attendant sa délivrance. — Dans le conte de la Basse-Bretagne, déjà cité (*supra*, § 6), princesse d'Espagne, la conseillère, est, à de certains moments, une jument pommelée, métamorphosée ainsi par le magicien.

(2) Dans notre travail sur *La Chaudière bouillante et la feinte maladresse*, nous n'avions pu (*loc. cit.*) mettre en regard du trait indien des *crânes qui conseillent* rien de semblable, provenant de contes européens. La *tête de mort secourable*, ce débris, cette épave, qui est venu s'intercaler dans le conte serbe, montre bien que ce trait étrange a voyagé, lui aussi, de l'Inde jusqu'en Europe, tout au moins jusqu'à la presqu'île des Balkans.

formation en palais ou en temple, dans l'Inde ; en château ou en église, dans l'Occident.

§ 8

Les transformations du maître et de l'apprenti

Continuons notre examen des thèmes dont les combinaisons variées se rattachant à un même plan général, ont donné les diverses formes du conte du *Magicien et son apprenti*, et qui, de l'Inde, sont arrivées, avec ces formes souvent si curieuses, jusqu'en Extrême-Occident, si l'on peut parler ainsi.

Le thème des *Transformations*, que nous allons étudier, n'est pas le moins intéressant : il nous montrera notamment dans quelles limites les conceptions étranges de l'imagination hindoue ont pu être acceptées par la *mentalité* européenne.

Pour toute une série de métamorphoses, — celles où un homme se transforme en animal, — il n'y avait aucune difficulté. On verra qu'il n'en a pas été de même pour d'autres métamorphoses.

A

LES TRANSFORMATIONS... COMMERCIALES

a)

Nous n'avons pas à nous arrêter longuement sur ce qui pourrait être appelé les transformations *hors cadre*, qui ont lieu pendant le séjour du jeune homme chez le magicien, de concert avec celui-ci.

Nous ne connaissons que deux contes qui aient ce préliminaire. D'abord, un conte de l'Inde, ce conte santal dans lequel le *yoghî* transforme son élève en bœuf et prend lui-même la « forme d'un jeune homme » pour aller vendre le prétendu bœuf (chap. 2d, B, *a*). — L'autre conte est un conte turc, qui est devenu un conte oral de Constantinople, mais qui provient certainement du livre turc *Les Quarante Vizirs*, dont nous aurons à parler dans la section de notre travail consacrée à l'étude des contes littéraires de cette famille existant hors de l'Inde. Là, les rôles sont retournés, d'une façon peu naturelle : c'est le maître qui se transforme lui-même en bélier et ensuite en cheval, et c'est l'élève qui le vend.

b)

Nous passons rapidement aussi sur les transformations de *parade*, par lesquelles le jeune homme, au sortir même de chez le maître,

veut montrer à son père combien le magicien s'est trompé en le traitant de propre à rien (conte avar, *supra* § 6), ou veut s'amuser un peu aux dépens soit de son père, soit de sa mère, en leur disant qu'il n'a pas vu un beau renard ou un beau lièvre (lui-même métamorphosé), qui sont venus comme pour se faire prendre (conte arménien d'Agn, conte turc d'Ada Kaleh).

c)

Dans plusieurs contes, c'est également en revenant avec son père de la maison du magicien que le jeune homme donne sa mesure, mais d'une façon nullement platonique, financièrement parlant.

De ce nombre sont le conte géorgien déjà cité (changement en chien de chasse, puis en faucon bien dressé, achetés successivement par des chasseurs que le père et le fils rencontrent, et ensuite changement en cheval), le conte ruthène de *Oh* (mêmes transformations), le conte westphalien de Grimm (changement en chien de chasse et vente à un seigneur qui passe en carrosse), le conte bas-breton mentionné ci-dessus, § 2. — Dans notre conte du Velay, c'est pendant que le père et le fils sont en promenade que se fait le changement en chien et la vente.

Il serait trop long et assez inutile d'entrer dans les détails de cet épisode de la transformation en chien de chasse, dont il ne faut pas livrer le collier à l'acheteur. Qu'il suffise d'en constater l'existence dans les deux contes marocains cités plus haut (dans celui de Mogador, le héros se change en *deux* chiens de chasse), dans le conte portugais de la collection Coelho, dans le conte italien de la Basilicate, dans un autre conte italien, du Mantouan (1), dans un conte tchèque de Bohême (2), dans le conte allemand de la collection Simrock, dans un conte danois (3), dans un conte de la Haute-Bretagne (4), dans un conte irlandais (5).

Le changement en bœuf, du conte santal et de divers contes indiens ne paraît pas être très fréquent dans les contes européens. Nous mentionnerons le conte italien de la Basilicate, un conte roumain du Banat hongrois (6), le conte allemand de la collection

(1) Isaia Visentini, *Fiabe Mantovane* (Turin, 1879), n° 8.

(2) A. Wadau, *Bœhmisches Mærchenbuch* (Prague, 1860), p. 116 et suiv.

(3) Conte de la collection Etlar, *Eventyr og Folkesagen fra Jylland* (Copenhague, 1847, p. 36), traduit en anglais par B. Thorpe, *Yule-tide Stories* (Londres, édition de 1904, p. 363).

(4) Ad. Orain, *Contes de l'Ille-et-Vilaine* (Paris, 1901), p. 32 et suiv.

(5) Jeremiah Curtin, *Myths and Folk-lore of Ireland* (Londres, 1890), p. 139 et suiv.

(6) Arthur et Albert Schott, *Walachische Mœrchen* (Stuttgart, 1845), n° 18.

Simrock, le conte danois, le second conte bas-breton (ci-dessus, § 6).

Quant à la transformation en un « joli cochon », comme dit le conte du Velay, nous ne nous souvenons pas de l'avoir rencontrée en dehors de ce conte et du conte danois : deux fois en tout, comme la transformation en chameau, laquelle figure dans le conte arabe d'Égypte et dans le conte arabe des Houwâra du Maroc.

Par contre, la transformation en cheval ou, dans certaines versions orientales, en mule, se trouve à peu près partout. Nous ne nous engagerons pas dans une interminable et fastidieuse énumération.

*
* *

Un très petit nombre de contes ont les étranges transformations tout indiennes, dont nous avons dit un mot plus haut, § 6.

La transformation en *maison de bains* se retrouve plusieurs fois.

Dans le conte turc oral de Constantinople (Kunos, nº 36), dont il a déjà été parlé ci-dessus, et qui dérive certainement du livre turc des *Quarante Vizirs*, tout est très net :

Le jeune homme s'étant changé en une « belle maison de bains », sa mère fait venir le crieur public pour la vente. Le magicien arrive, découvre que ce bain n'est autre chose que son apprenti, et il en offre une si grosse somme que le bain lui est adjugé. Quand le paiement a lieu, la femme déclare qu'elle ne donne pas la clef, mais le magicien en fait tant, qu'elle finit par céder. Au moment même où elle se dessaisit de la clef, le jeune homme se change en oiseau et s'envole ; le maître devient faucon et lui donne la chasse. Etc.

Dans le conte grec de l'île de Syra, déjà cité (*supra*, § 4), le jeune homme dit à la vieille femme qui lui donne l'hospitalité, qu'il va se changer en maison de bains et qu'elle devra, lors de la vente, se réserver la clef. Là le conte s'altère : le démon, qui achète le bain, n'exige pas la clef.

Quand la vieille fut partie avec la clef, le démon entra dans la maison et lui dit (à la maison) : « Maintenant, j'aurai raison de toi. » Et la maison lui répondit : « Demain, tu te rouleras comme un cochon dans la boue. » En effet, le lendemain, il n'y avait plus de maison, et le démon était jusqu'au cou dans la boue.

Dans le conte syriaque de Mésopotamie, si voisin du conte grec (§ 4), le jeune homme dit aussi à sa vieille hôtesse qu'il va se changer en maison de bains :

« Établis-toi dedans : les gens viendront prendre leur bain, et tu toucheras de l'argent. Mais, si le démon arrive, ne le laisse pas entrer jusqu'à ce que je me sois changé en faucon, pour lui crever les yeux. »

Le faucon crève, en effet, les yeux au démon : puis, redevenant homme, il prend le démon par le bras et lui dit : « Viens, que je te montre *(sic)* celui qui t'a crevé les yeux. » Et il le conduit jusqu'à un ravin, dans lequel il le pousse. Après quoi, se changeant en pigeon, il retourne chez son père.

Ce conte syriaque, malgré toutes ses altérations, n'a pas perdu, on le voit, l'idée première de la métamorphose. Dans le conte grec d'Athènes *(Alî)*, il n'en reste plus trace :

S'étant échappé de la maison du nègre sous forme de pigeon, le jeune homme est poursuivi par le nègre, changé en aigle. Au moment d'être saisi par l'aigle, le pigeon se réfugie *dans une maison de bains ;* il se secoue, et, de pigeon, devient mouche, et la mouche *se cache dans la clef* que le gardien des bains porte sur lui. L'aigle, alors, se secoue et devient un beau seigneur en pelisse de fourrure, lequel achète la maison de bains et réclame les clefs. Le gardien se met en devoir de les lui remettre, quand la mouche sort de la clef et s'envole. Etc.

* * *

Maintenant voici, dans le conte serbe de la collection Vouk Stefanovitch Karadjitch, la transformation du héros en *boutique* « remplie de marchandises, les plus belles et les plus précieuses qu'il y ait sur le marché » :

Tout le monde vient voir, et le maître vient aussi, transformé en Turc, et il achète la boutique au père ; mais à peine celui-ci a-t-il reçu l'argent, qu'il frappe par terre avec la clef, et aussitôt disparaissent boutique et acheteur. La boutique se change en pigeon, et le Turc en épervier, qui poursuit le pigeon.

Au sujet de la métamorphose en *église*, dans l'autre conte serbe (probablement de Bosnie) et en *château*, dans les deux contes arabes de Blida, nous n'avons rien à ajouter à ce qui a été dit ci-dessus, au § 6.

Quant au commentaire général de ces transformations, nous croyons qu'il est préférable de le réserver pour une autre partie de cette étude (§ 10).

B

LES TRANSFORMATIONS DE COMBAT

Les transformations qui se succèdent coup sur coup, dans cette suite de scènes où le disciple est pourchassé par son maître, avant le dernier acte du drame, se produisent sur terre, dans l'eau, dans l'air, — dans les deux derniers éléments surtout. Nous essaierons d'indiquer les divers groupes entre lesquels ces transformations

se répartissent, en nous attachant moins à donner des listes complètes et détaillées qu'à mettre en relief quelques spécimens, choisis parmi les plus caractéristiques.

* * *

Un spécimen de la poursuite *sur terre, et rien que sur terre*, se rencontre dans un conte albanais (1) :

Le jeune homme, qui s'est transformé en mule, a été vendu par son père aux diables (le mot est *turc*, paraît-il, dans le texte albanais), chez lesquels il a appris « les diableries » (encore un mot turc). Le père, ne voulant pas donner le licou, il y a dispute, et la mule en profite pour détaler. Les diables se lancent à sa poursuite. La mule se change en lièvre, et les diables, en chiens. Le lièvre devient une pomme, qui tombe dans le tablier d'une reine. Les chiens prennent alors la forme de deux derviches, et ceux-ci disent à la reine : « Au nom de Dieu, donne-nous cette pomme ; il y a plusieurs jours que nous suons sang et eau pour l'avoir. » La reine leur jette la pomme qui devient du millet. Les derviches se changent en poules, qui se mettent à becqueter le millet, et le millet en renard, qui croque les poules.

Nous n'avons jusqu'à présent à mettre dans cette première catégorie, à côté du conte albanais, qu'un conte de la Russie blanche, évidemment altéré (Federowski, *Lud bialoruski*, II, 145, n° 122), dans lequel le jeune homme s'enfuit sous forme de chien, de chez le magicien, et, poursuivi par celui-ci, changé en loup, se réfugie dans la maison paternelle, où il devient une bague au doigt de sa sœur. Le lendemain, le magicien vient pour acheter la bague. La bague se transforme alors en grains de pavot, le magicien en moineau, et finalement un des grains de pavot en autour.

Voici maintenant la poursuite *dans l'eau*, parfois précédée d'une poursuite *sur terre* ou *dans l'air*.

C'est dans cette division et ses subdivisions que, d'après le relevé fait par M. Polivka, viennent se ranger tous les contes qui ont été recueillis chez les « Grands-Russes » (Gouvernements de Voronetz, d'Archangel, de Nizegorod, de Riasan, de Tobolsk, de Tula, de Vologda, de Samara, et Gouvernement non indiqué (2).

A ces contes russes proprement dits, il faut ajouter, toujours d'après le relevé de M. Polivka, deux contes de la Russie blanche,

(1) A. Dozon, *Contes albanais* (Paris, 1881), n° 16.

(2) Collection Afanasiev, 3e éd., nos 140 *a*, 140 *b*, 140 *c*, 140 *d*, 140 *e*. — Collection Khoudyakov, I, n° 19, III, n° 94. — Collection Erlenwein, 2e éd., p. 53. — Recueils locaux pour les deux contes des gouvernements de Vologda et de Samara.

dont l'un provient du Gouvernement de Grodno (1) ; — quatre ou cinq contes des « Petits-Russiens », dont deux du Gouvernement de Poltava (l'un, le conte de *Oh*, cité plus haut) et deux du Gouvernement de Volhynie (2) ; — deux ou trois contes lithuaniens (3) ; — un conte des Lettons (peuple slave de Russie, établi en Courlande et dans les régions limitrophes) (4) ; — un conte bulgare (5).

Un trait distinctif de ce groupe, c'est que la transformation du jeune homme en anneau a lieu *immédiatement après la poursuite dans l'eau :* c'est alors que l'anneau arrive, plus ou moins directement, en la possession de la princesse. — Nous disons *plus ou moins directement;* dans bon nombre de ces contes, en effet, l'anneau ne va pas rouler aux pieds de la princesse qui vient de se baigner, ou qui est en train de laver du linge ; il saute dans le seau de la servante ou vers des lavandières, et il est apporté à la princesse.

D'après Gr. N. Potanine *(op. cit.)*, la poursuite dans l'eau est souvent, dans les contes russes ou petits-russiens, précédée d'une poursuite sur terre ou dans l'air, laquelle, en réalité, est dans ce groupe un trait accessoire : Le cheval, après s'être échappé et s'être, dans certains contes, transformé en chien, est poursuivi par le magicien, transformé en loup (ours poursuivi par un lion, dans un certain conte). C'est alors qu'a lieu, dans l'eau, la transformation du disciple en perche et celle du maître en brochet, transformation qui, paraît-il, se retrouve dans tous ces contes de Russie.

Toujours d'après Gr. N. Potanine, certains de ces contes ont, dans la poursuite préliminaire, faucon et épervier, ou cygne et faucon.

Voici, comme spécimen de la poursuite *sur terre et dans l'eau*, un conte que nous avons trouvé parmi les contes recueillis chez les populations esthoniennes qui habitent au milieu des Lettons du Gouvernement de Vitebsk (collection O. Kallas, mentionné § 2) :

Le cheval, délié par la femme du seigneur (le magicien), se change en lévrier ; le magicien, en loup ; puis le lévrier, en épinoche dans une rivière ; le loup, en brochet. Trois filles du roi sont sur la rive, en train de laver des vêtements. L'épinoche saute, sous forme de bague, aux pieds de la plus

(1) Sejn Materijaly, II, p. 57, n° 26. — Karlowicz, Podania na Litwie, p. 103, n° 74.
(2) Roudchenko, déjà cité. — Tchoubinsky Trudy, II, p. 372, n° 103 ; p. 375, n° 104. — Materijaly antropol., archeol. i etnograf., II, p. 112, n° 86.
(3) Glinski (trad. allemande de A. Godin, Leipzig, s. d., p. 151). — Davojna-Sylwestrowicz, Podania zmudjdzkie, I, p. 417 ; II, p. 58.
(4) Weryho, Podania Lotewskie, p. 7, n° 1.
(5) Perioditchesko Spisanie, XIV (1885), p. 316.

jeune, qui se met la bague au doigt. A la demande de la princesse, conseillée par le jeune homme, le roi dit au magicien qu'il n'aura la bague que s'il le sert, lui le roi, pendant trois ans, sous forme de cheval (1). Quand, au bout de ce temps, le magicien vient réclamer la bague, la princesse la jette par terre : changement de bague en six grains de blé, du magicien en coq, et enfin de trois des grains, qui ont sauté dans le soulier de la princesse, en autour.

Un conte lithuanien (Glinski, trad. allemande, A. Godin, p. 161) a la poursuite, non seulement sur terre et dans l'eau, mais *sur terre, dans l'air et dans l'eau :*

Le cheval se change en lièvre, le magicien en lévrier ; puis le lièvre en hirondelle et le lévrier en épervier ; l'hirondelle en ablette et l'épervier en brochet. Enfin l'ablette se jette, sous forme d'anneau d'or, aux pieds d'une princesse qui vient de se baigner.

Comme type de conte ayant la poursuite *dans l'eau seulement*, nous pouvons indiquer le conte roumain du Bannat, cité un peu plus haut, en note. Ici, comme dans bien d'autres contes de cette famille, le cheval est mené à l'abreuvoir ; il s'y change en goujon. Le diable le poursuit à la nage (sans transformation) ; mais le goujon saute sous forme de bague au doigt de la fille de l'empereur, qui est sur la rive, en train de se laver. Après la singulière intercalation que nous avons indiquée plus haut, en note, le dénouement est à peu près le dénouement ordinaire.

Dans deux contes formant un petit sous-groupe, le poisson saute sur la rive sous sa forme de poisson, et non sous forme d'anneau. Dans un conte bulgare du cercle d'Etropol, que nous signale M. Polivka, le « poisson d'or » saute vers une jolie fille qui est en train de laver, et lui dit qu'il se changera en anneau, etc. Dans un conte lithuanien des environs de Wilna (2), le poisson d'or (c'est aussi un poisson d'or) se fait prendre par une servante, qui le porte à la princesse ; il se change plus tard en anneau.

En dehors de la Russie, de la Bulgarie, du Bannat, il ne se trouve,

(1) Cette intercalation, tout hétéroclite qu'elle soit, se retrouve dans d'autres contes encore, mais un peu moins bizarre. Ainsi, dans un conte tchèque de Bohême, de la collection Kulda (II, p. 30, n° 65), le magicien doit, pendant trois ans, servir, en qualité de cuisinier, le seigneur dont la fille a trouvé l'anneau en balayant sa chambre (communication de M. Polivka). Dans un conte petit-russien du gouvernement d'Ekaterinoslav (indiqué au § 3, toujours d'après M. Polivka), le magicien, pour avoir l'anneau, s'engage à servir pendant un mois. Dans le conte roumain du Bannat (mentionné au § 8 *c*), la princesse prie son père, sur le conseil du jeune homme, de dire au magicien (diable) que l'anneau ne lui sera donné que s'il construit un pont d'or.

(2) Karlowicz, Podania na Litwie, p. 13, n° 9,

à notre connaissance, parmi les contes oraux européens recueillis jusqu'à présent, qu'un seul conte qui présente ce trait *du poisson se changeant directement en anneau*, le conte toscan de Santo-Stefano di Calcinaja, résumé plus haut, § 6. Nous verrons plus loin (Section II, D) reparaître ce même trait dans un conte littéraire, également italien, qui a été publié au milieu du XVIe siècle par Straparola, mais duquel le conte oral toscan est certainement tout à fait indépendant.

Si l'on examine de près le conte indien de Mirzâpour (1re partie, chap. 2e, B), on reconnaîtra, — malgré les altérations de ce conte et les détours dans lesquels il s'engage, — que cette forme spéciale de la poursuite est certainement indienne. Après sa transformation en poisson, le jeune homme entre dans l'estomac d'un bœuf et se réfugie finalement dans un os de ce bœuf, quand le *gousâin* le dépèce. Alors le jeune homme fait sauter cet os, et un milan le porte *sur le bord d'une rivière, ou une rânî se baigne*. Nous renvoyons à notre résumé pour la suite de l'histoire.

* * *

L'ordre dans lequel ont lieu les poursuites va changer, — *dans l'eau* d'abord, puis *sur terre*, — et, des éléments nouveaux intervenant aussi, nous allons nous trouver en présence d'un type tout à fait particulier (conte de la Basse-Bretagne, mentionné au § 2) :

Conduit à l'abreuvoir par le valet du magicien (diable), malgré la défense de celui-ci, le cheval (le jeune Efflam, métamorphosé) se jette dans l'eau et se change en anguille. Le magicien devient brochet. L'anguille, serrée de près, sort de l'eau et devient lièvre, bientôt poursuivi par le magicien, changé en chien de chasse. Ils traversent un bourg et passent devant l'église, où vient d'entrer une noce. Le lièvre saute dans le cimetière et entre dans l'église : mais le chien reste en dehors, le diable ne pouvant mettre le pied sur la terre bénite. Puis le lièvre, sous forme d'anneau d'or, se substitue à l'un des anneaux de mariage, et le prêtre le passe au doigt de la mariée.

L'après-midi, pendant qu'on est encore à table, le magicien arrive sous forme de ménétrier, et joue à merveille. A la fin de la journée, on lui demande ce qu'il veut pour sa peine. « Je ne demande rien autre chose que ce que j'ai perdu et qui se trouve ici, une belle bague d'or. » La mariée veut lui remettre la bague, quand la bague glisse entre ses doigts, tombe par terre et va se perdre dans une tas de blé. Le ménétrier se change en coq rouge et avale les grains. Mais l'un des trois ou quatre qui restent se change en renard et croque le coq.

* * *

Jusqu'à présent, la poursuite a toujours abouti à une femme

(ordinairement une princesse), au doigt de laquelle va se mettre l'anneau. Il en sera encore très souvent de même, quand la poursuite finale aura lieu non plus dans l'eau, mais *dans l'air* : seulement, comme dans le conte albanais, le trait de l'anneau sera parfois remplacé par un autre trait. — Parfois aussi, le rôle de la princesse sera attribué à un roi, avec les modifications voulues.

Rentrons en Basse-Bretagne (conte d'*Ewenn Congar*, déjà cité §§ 4 et 7) :

Ewen Congar, vendu sous forme d'âne au magicien, est conduit par celui-ci à un forgeron pour être ferré de quatre fers énormes ; pendant que le forgeron prépare ses fers, l'âne demande à des enfants de le détacher. La chose faite, il devient un lièvre, que poursuit le magicien, changé en chien ; puis un pigeon, poursuivi par un épervier, et enfin un anneau d'or au doigt de la fille du roi d'Espagne, celle-là même que le magicien retenait captive, et dont Ewenn Congar a été le libérateur. Or, le roi est malade depuis longtemps, et les médecins ne peuvent lui rendre la santé. Le magicien se présente comme médecin au palais, guérit le roi et demande pour ses services l'anneau d'or que la princesse porte à son doigt. La princesse, conseillée par le jeune homme, dit qu'elle passera elle-même l'anneau au doigt du médecin, et, ce faisant, elle laisse tomber l'anneau par terre, comme par maladresse. Aussitôt, l'anneau se change en pois chiche, le magicien en coq, et le pois chiche en renard.

Nous nous bornerons à dire que ce changement de l'*oiseau* en anneau se constate dans le conte berbère des Beni-Snoûs (§ 6), dans le conte arabe des Houwâra du Maroc *(ibid.)*, dans un conte ruthène de Galicie (1) ; dans le conte roumain de Transylvanie (§ 2) ; dans le conte tchèque de Bohême (§ 5) ; dans le conte serbe de la collection Vouk Stephanovitch Karadjitch (§ 6) ; dans des contes allemands (notamment collection H. Proehle (2), collection Simrock, n° 35, déjà mentionné) ; dans le conte danois (collection Etlar, § 8, A, *c*) ; dans un conte norvégien (3) ; dans le conte italien de la Basilicate, plusieurs fois cité ; dans le conte sicilien de la collection Pitrè (§ 2) ; dans les contes portugais de la collection Braga, n°s 9 et 10 (§ 5).

(1) *Zivaia Starina*, V. p. 465. — Il n'y a ici qu'une poursuite *dans l'air*. Aussitôt après avoir été délivré par la fille du forgeron, du maréchal-ferrant, le jeune homme se transforme en pigeon, puis en anneau. Le magicien se présente pour acheter cet anneau.

(2) H. Proehle, *Mærchen für die Jugend* (Halle, 1854), n° 26. — Même observation que celle de la note précédente sur le conte ruthène.

(3) P.-C. Asbjœrnsen et J. Moe, *Norske Folkeeventyr*, 2e éd. (Christiania, 1852), n° 57 (indiqué par erreur, dans le texte comme 59). — Traduit en anglais par sir G.-W. Dasent, *Popular Tales from the Norse*, 3e éd. (Edimbourg, 1888), p. 285 et suiv.

Dans notre conte du Velay, la princesse malade se fait donner « à la main » le joli oiseau qui s'est réfugié dans sa chambre, et l'oiseau lui dit, à l'arrivée du maître, déguisé en médecin, qu'il va se changer en bague. — Même chose, à peu près dans un conte bulgare, où le pigeon, poursuivi par l'aigle et pénétrant dans le palais de l'empereur, est pris par la princesse (1).

Un autre conte bulgare, de Macédoine (2), a supprimé l'anneau : Le jeune homme, changé en rossignol, entre dans la chambre de la princesse ; le diable l'y suit, et immédiatement viennent les transformations en millet, etc. (Comparer un conte croate, § 2). — Un conte polonais (3) insiste sur cette modification : Le jeune homme, changé en canari, se fait prendre par une jeune fille, qui le met dans une cage. Le magicien, se donnant pour marchand, achète l'oiseau une grosse somme. Au moment où l'oiseau va être livré, il se change en six grains de blé, etc.

Dans le second conte arabe de Blida, et dans le conte des Beni-Snoûs, nous avons vu l'anneau se changer, non point en millet, en grains de pavot, en grains de blé, en pois, mais en une *grenade*, qui éclate quand elle est lancée violemment contre terre, et dont les grains s'éparpillent. Il en est ainsi dans un des deux contes marocains (celui des Houwâra), dans le conte sicilien de la collection Pitrè, et dans le conte portugais, nº 9 de la collection Braga, déjà cité.

* * *

On a pu remarquer que, dans les contes qui précèdent (à l'exception du conte bulgare de Macédoine et du conte polonais, cités il y a un instant), le héros, au cours de ses transformations diverses, se change toujours en un *anneau*, qu'une princesse met à son doigt ou qui va s'y mettre de lui-même. Dans ce qui va suivre, l'anneau ne figurera plus.

Mais avant de dire adieu à ce remplaçant du *collier* des contes indiens actuels, n'avons-nous pas à nous demander pourquoi ce collier lui-même n'a pas émigré (du moins il le semble), de l'Inde vers l'Occident, en même temps que le corps du conte ? Assurément,

(1) *Sbornik min.*, VIII, p. 172. — Comparer l'épisode du poisson d'or dans le conte bulgare du cercle d'Etropol et dans le conte lithuanien des environs de Wilna, qui ont été cités un peu plus haut.

(2) *Sbornik min.*, VI, p. 105.

(3) Cissewski Krakowiacy, I, p. 73, nº 63.

si, dans les contes indiens, l'épisode du collier était toujours accompagné (comme dans le conte tamoul) de l'idée de la transmigration de l'âme du héros dans un collier *déjà existant au cou de la rânî*, on pourrait dire que tout cela était trop indien pour l'exportation ; mais il y a aussi des contes indiens qui, dans ce même épisode, n'ont pas conservé cette idée de la transmigration de l'âme : ainsi, dans le conte de Gayâdharpour, le perroquet, poursuivi par l'épervier, se transforme en un collier de diamants *qui va s'enrouler autour du cou de la rânî*. — Aurait-on, hors de l'Inde, trouvé plus facile de se représenter un anneau sautant vers une princesse ou venant se mettre à son doigt, qu'un collier se mettant à son cou ?... à moins qu'un beau jour (car l'expérience montre qu'il faut toujours faire cette réserve) l'anneau ne se découvre dans l'Inde à côté du collier (1).

* * *

Dans les contes dont nous allons parler, l'anneau ne sera pas simplement supprimé, comme il l'a été dans le conte bulgare et le conte portugais, il sera remplacé par un autre objet. Voici, par exemple, un curieux petit conte, pris encore dans cette Bretagne où l'on dirait que presque tous les types caractéristiques de notre conte se seraient donné rendez-vous (conte de la Haute-Bretagne, collection Orain, § 8, A, *c*) :

Le garçon d'auberge qui mène le cheval à l'abreuvoir, ayant enlevé le licou, le cheval se change en petite grenouille ; le diable, en brochet. La grenouille se change en pigeon, qui va se percher sur une cheminée ; le diable devient un homme, armé d'un fusil, qui ajuste le pigeon. Le pigeon se laisse choir par la cheminée sous forme *d'orange*, et tombe dans une maison où il y a une noce ; la mariée ramasse l'orange et la met dans son tablier. Alors, le diable vient demander s'il n'est rien tombé par la cheminée, et réclame l'orange comme lui appartenant. Changement de l'orange en un grain de millet ; — coq ; renard.

Il y a lieu ici à un rapprochement, qui, pour nous, était vraiment inattendu, avec l'épisode suivant d'un conte bulgare, recueilli à Kitchovo (2) :

(1) Le conte italien de la Basilicate, ce curieux conte déjà plusieurs fois cité, a comme un souvenir de la vieille forme indienne. « Je suis pigeon et je deviens rubis », dit le héros. « Et voilà que le rubis se trouva encastré *(incastrato)* dans l'anneau *que la fille du roi avait au doigt (che aveva in dito la figlia del re)* » — C'est presque le conte santal : « Mais le jeune garçon se changea en un grain de corail dans le collier *que portait la rânî*. »

(2) Ad. Strausz, *Die Bulgaren* (Leipzig, 1898), p. 274.

Le jeune homme qui s'est changé, de cheval en lièvre, de lièvre en pigeon, vole, poursuivi par le diable, qui s'est changé en chouette, jusqu'à une maison de campagne, se laisse tomber *par le tuyau de la cheminée* et se change en une magnifique pomme. Les gens de la maison se mettent à flairer la pomme; le diable, qui est entré, la flaire aussi, et voilà que la pomme se change en millet, qui se répand dans la chambre ; — poule et ses douze poussins : — écrevisse *(sic)*, qui les étrangle.

Le changement de l'oiseau en pomme s'est déjà présenté à nous dans le conte albanais ci-dessus et aussi dans le conte avar du Caucase (§ 6). La « pomme rouge » du conte avar figure aussi dans le conte géorgien (§ 2 et § 3 *in fine*), la pomme (sans épithète) dans le conte arménien d'Agn (§ 6) et aussi, bien loin du Caucase, dans le conte portugais de la collection Coelho (§ 5). Dans ce conte portugais, le « maître », — qui joue l'émotion comme les soi-disant derviches du conte albanais, — vient demander « avec larmes » la pomme qui est tombée sur les genoux d'une dame, assise à une fenêtre avec d'autres dames.

* * *

Le changement immédiat de l'oiseau poursuivi en *grenade* se rencontre dans le conte italien du Mantouan (§ 8, A, *c*), où la grenade tombe sur les genoux d'une jeune fille qui est assise à sa fenêtre. — Dans le premier conte arabe de Blida, qui est altéré sur ce point, c'est par un circuit inusité que la grenade arrive aux mains de la princesse.

Ailleurs, c'est chez un roi ou un sultan que s'opère la transformation en grenade. Dans le conte arabe de Mogador (§ 7), le sultan n'a même pas à intervenir. A peine le pigeon est-il entré dans la chambre de ce sultan, qu'il s'y transforme en grenade, et la grenade éclate quand le faucon pénètre, lui aussi, dans la chambre.

Le conte arabe d'Égypte (§ 4) présente ainsi l'histoire :

Poursuivi par le Moghrébin, qui s'est changé en milan, Mohammed l'Avisé, changé en corbeau, descend dans un jardin et se change en une grosse grenade sur un grenadier. Or, ce jardin appartient au sultan, père de la princesse, que Mohammed l'Avisé a trouvée pendue par les cheveux chez le Moghrébin et qu'il a délivrée. Le Moghrébin entre chez le sultan et lui dit : « Je te demanderai une grenade, parce qu'il y a chez moi un malade qui voudrait bien en manger : on m'a dit qu'il n'y en a que dans le jardin du roi. » Le sultan lui fait observer que la saison n'est pas celle des grenades, et, sur les instances du Moghrébin, il envoie son chef-jardinier dans le jardin ; le jardinier trouve la grosse grenade et l'apporte au sultan ; mais, quand le Moghrébin la prend, la grenade éclate, etc.

Dans le conte grec de l'île de Syra (§ 4), si voisin de ce conte

arabe, c'est aussi dans un jardin qu'après s'être transformé en maison de bains et avoir joué un tour au démon déguisé (§ 8, A), le prince se change en une énorme grenade sur un grenadier ; mais le jardin est le jardin de son propre père, le roi qui jadis avait été forcé de le livrer au démon. Celui-ci vient trouver le roi, lui faisant, dit-il, les compliments du jeune prince malade, lequel a grande envie d'avoir cette grenade. Le roi envoie une servante du palais chercher la grenade ; mais, quand la servante la présente au démon, la grenade tombe par terre, se brisant en plusieurs morceaux, de sorte que tous les grains s'éparpillent, etc.

Rappelons ici le conte indien *Le Fils du vizir et le Halvâi magicien :* c'est également chez le roi, mais en présence de celui-ci, que le pigeon se change en grenade, quand le roi l'a livré au halvâi, déguisé en musicien.

* * *

Au lieu de se changer en grenade, le pigeon du conte turc d'Ada Kaleh se change, — on a pu le remarquer, — en un *bouquet de roses* sur le rebord de la fenêtre de la fille du padischah ; celui du conte serbe de Bosnie, en un « beau bouquet », qui va tomber dans la main de la fille du roi. Dans le conte grec d'Athènes *(Alî)*, après l'histoire de la maison de bains (§ 8, A), la mouche, poursuivie par le nègre, changé en oiseau, devient un « bel œillet » et tombe sur le métier à broder d'une princesse qui travaille, assise à sa fenêtre.

Nous retrouverons la fleur, une rose, quand nous étudierons, parmi les contes littéraires, un conte du livre turc des *Quarante Vizirs*, et nous montrerons, dans cette même section, que ce trait existe dans l'Inde.

* * *

Maintenant, pour terminer, il nous faut revenir rapidement sur ces *transformations de combat* et indiquer divers traits particuliers qui se remarquent dans certaines variantes.

a)

Dans notre conte du Velay, le magicien va chercher un filet (un « épervier ») pour « pêcher le poisson ». — Dans d'autres contes, c'est lui-même qui se transforme en filet.

Ce trait est rare et ne figure, à notre connaissance, que dans le

conte géorgien et dans les deux contes arabes du Maroc (le conte des Houwâra et le conte de Mogador).

b)

Toujours dans notre conte du Velay, la princesse est malade, et le magicien se présente comme médecin. — Dans le conte sicilien de la collection Pitrè, elle tombe malade d'inquiétude, en se demandant ce que va devenir cette affaire du jeune homme transformé en anneau et réfugié chez elle.

Il y a, croyons-nous, dans ces deux contes, une altération d'un trait qui se rencontre plus fréquemment, la maladie du *roi, père de la princesse.*

Dans le conte bas-breton d'*Ewenn Congar*, le roi d'Espagne est malade depuis longtemps ; — dans le conte allemand de la collection Simrock et dans le conte allemand de Styrie, le roi (ou le seigneur) tombe tout d'un coup malade. Dans le conte norvégien, c'est le magicien (le diable) qui l'a rendu malade pour pouvoir, après l'avoir guéri, réclamer l'anneau comme récompense ; dans le conte italien de la Basilicate, le magicien a rendu le roi déhanché, boiteux *(sciancato)*. Le conte portugais n° 9 de la collection Braga entre dans les détails de la manœuvre diabolique. Quand le milan (le magicien) voit le pigeon se changer en anneau et la princesse mettre l'anneau à son doigt, il entre chez le roi, toujours sous forme de milan et laisse tomber un cheveu *(um cabello)* dans le bol de lait que le roi va boire, et le roi, après avoir bu, tombe malade.

D'après les communications de M. Polivka, le roi malade et le magicien médecin se retrouvent dans un conte tchèque de Moravie, dans un conte slovaque (Hongrie du Nord) (1) et dans le conte lithuanien des environs de Wilna.

Quand nous étudierons les contes littéraires de cette famille, nous rencontrerons encore le roi malade et le magicien médecin dans un conte italien du XVIe siècle.

c)

Pour le trait du médecin, les contes actuellement connus ne nous conduisent pas plus loin, du côté de l'Orient, que la Russie (la Lithuanie, pour préciser). Un autre trait va nous mener jusqu'à l'Inde.

(1) Collection Kulda, IV, p. 6, n° 5. — Skultety-Dobrinsky, Slov. povesti, 1873, n° 18.

Dans un conte de la Basse-Bretagne, dont toute la dernière partie a été résumée un peu plus haut, le magicien se fait *ménétrier* dans une noce, et réclame pour sa peine l'anneau d'or qu'il dit avoir perdu. — Dans un autre conte bas-breton (1), Koadalan, changé en pigeon, au moment d'être atteint par le magicien et deux associés, tous les trois transformés en éperviers, se laisse tomber, sous forme de bague d'or, dans une cruche pleine d'eau, que la servante d'un château voisin rapporte de la fontaine. La servante met la bague à son doigt et n'en dit rien à personne. Les trois éperviers deviennent alors *trois ménétriers* et vont jouer du violon sous les fenêtres du château. On leur offre de l'argent ; ils demandent la bague que la servante a trouvée en allant à la fontaine. — Dans le conte irlandais, le jeune homme, changé en hirondelle, tombe sur les genoux de la fille du roi sous la forme d'un anneau qui dit : « Ma vie est maintenant entre vos mains : ne vous dessaisissez pas de l'anneau. »

Le magicien et ses onze fils, dit le conte, prirent la forme des plus beaux hommes qui se pussent voir dans le royaume. Ils se rendirent au château du roi et *se mirent à jouer de tout instrument connu de l'homme* et donnèrent au roi tous les divertissements qui peuvent être donnés à un roi. Cela, ils le firent durant trois jours et trois nuits. Alors le roi leur demanda quelle récompense ils voulaient : « Toute la récompense que nous voulons, c'est l'anneau que nous avons perdu et qui est au doigt de votre fille. »

Ce travestissement du magicien en musicien existe également en Russie, chez les Grands-Russes et chez les Lettons (Communication de M. Polivka). Dans le conte grand-russe du gouvernement de Nizegorod (Afanasiev, nº 140 *d*), le « maître » se présente au palais comme musicien, et le tsar, à la prière de sa fille, l'invite à jouer. — Dans le conte letton, comme dans le conte bas-breton de *Koadalan*, ce sont plusieurs diables qui donnent le concert.

Entre l'Europe et l'Inde, nous aurons à relever cet épisode dans le livre turc des *Quarante Vizirs*.

Quant à l'Inde, on se rappelle peut-être que, dans un conte de l'Inde du Nord, le halvâi magicien obtient la permission de chanter et de jouer de la *sitar* devant le roi. Nous aurons occasion d'étudier plus loin un épisode d'un autre conte indien (du Pendjâb), qui donne aussi le changement en musicien.

L'épisode dans lequel le *sâdhou* devient un « danseur » (conte de Gayâdhapour), ou le brahmane, le chef d'une troupe de danseurs de corde (conte tamoul), n'est, à vrai dire, qu'une variante de l'épisode du musicien.

(1) F.-M. Luzel, *Koadalan* (*Revue celtique*, 1870, p. 106).

d)

Dans un petit nombre de contes, il semblerait qu'on aurait reculé devant le changement de l'anneau en millet, en graines de pavot, en grains de blé, en pois, en perles (1). Ainsi en est-il de notre conte du Velay : quand le « maître », déguisé en médecin, veut, en tâtant le pouls de la princesse malade, prendre la bague, la princesse la jette par terre, et la servante « la balaie avec les ordures ». Alors le maître se transforme en coq « pour prendre la bague », et la bague devient un renard. — Dans le conte norvégien, la bague « se perd dans les cendres du foyer », et le magicien, changé en coq, se met à gratter et piquer, la tête dans les cendres jusqu'aux yeux, quand voilà tout d'un coup la bague changée en renard.

Dans le conte irlandais, l'épisode, voisin de celui du conte norvégien (*feu* au lieu de *cendres*), et originairement plus complet, s'est embrouillé : la princesse ayant jeté la bague dans le feu, le magicien et ses onze fils se changent en douze pincettes ; puis, dans un récit très singulier, il est question de grains de blé. Le conte bas-breton de *Koadalan* éclaire cet épisode : la princesse ayant jeté la bague dans un grand bûcher, allumé au milieu de la cour, les trois ménétriers (diables) se jettent dans le feu pour l'y chercher ; mais la bague devient un grain dans un énorme tas de blé. — Dans le conte danois, la princesse laisse tomber la bague dans le feu ; le magicien la retire aussitôt ; mais il se brûle les doigts et laisse échapper la bague, qui tombe par terre et se change en grain de blé. — Enfin, le conte bas-breton dont Efflam est le héros, n'a que le trait de la bague, roulant du doigt de la mariée jusque dans un tas de blé. Bien que le conte ne le dise pas expressément, la bague s'y change en un grain.

Notons que le trait de la bague tombant dans le feu ou dans les cendres ne s'est, croyons-nous, rencontré *jusqu'à présent* que dans les contes, recueillis en pays scandinave et en pays celtique, qui viennent d'être mentionnés ; d'où il ne faudrait pas se hâter de conclure que ce trait serait, en lui-même, celtique ou scandinave.

e)

On a vu que, dans le conte avar du Caucase, Ohaï ne se change pas seulement en poule, mais en poule *avec cinquante poussins*.

(1) Cette dernière transformation se rencontre dans plusieurs contes grands-russes et dans un conte lithuanien. On dirait, — mais nous sommes loin de l'affirmer, — que ces perles sont un souvenir inconscient de la rânî indienne et de son collier de perles qui, le fil étant rompu, s'égrène par terre.

Cette transformation bizarre s'opère aussi dans le conte bulgare de Kitchovo (poule et douze poussins) et aussi, nous apprend M. Polivka, dans trois autres contes bulgares (poule et douze poussins également). Le nombre des poussins n'est pas spécifié dans le conte serbe de Bosnie, le conte grec de l'île de Syra, le conte grec d'Athènes *(Alî)* et le conte portugais de la collection Coelho.

f)

Encore un ou deux petits détails. Dans tous les contes de la côte sud de la Méditerranée, — conte arabe d'Égypte, contes arabes de Blida, conte berbère des Beni-Snoûs, conte arabe de Mogador, — la transformation finale est en *couteau*, qui tranche la tête du coq. — Dans le conte roumain de Transylvanie, un des grains de mil devient le jeune homme en personne, qui, avec un *couteau*, décapite le coq.

Dans le conte arabe des Houwâra (Maroc), la transformation en couteau n'est point placée au même endroit ; car le couteau sert seulement à couper le filet dans lequel se trouve pris le poisson.

Dans tous les contes barbaresques, le magicien est un Juif.

g)

Nous avons laissé pour la fin, comme curiosité, un rapprochement dont nous ne prétendons pas tirer la moindre conclusion révélatrice.

Dans le conte norvégien, le magicien, après avoir fait avec le père une convention au sujet du jeune garçon, dit : « Je suis chez moi au nord comme au sud, à l'est comme à l'ouest, et mon nom est *Bonde Veirsky* (« Paysan Nuage du temps ») » (1). — Dans un conte ruthène de la Haute-Hongrie (2), le magicien se nomme *Honychmarnyk* (« Chasseur de Nuages »). Après avoir indiqué au jeune garçon sa besogne, nettoyer douze chambres, il s'en va « de par le monde » « chasser les nuages ».

Quelle relation y a-t-il, s'il y en a une, entre ces deux personnages, le « Nuage du temps » et le « Chasseur de nuages » ? Nous n'en savons absolument rien... Mais quelle aubaine il y aurait là pour ces fantaisistes « vieux jeu » qui en sont toujours à chercher

(1) C'est dans la seconde édition de la collection Asbjoernsen (voir plus haut) que ce conte a paru pour la première fois, nous dit l'un des hommes les mieux informés en cette matière, notre si obligeant ami, M. Johannes Bolte. Dans une édition postérieure (1874), que nous avons consultée à la Bibliothèque Nationale, le magicien ne se nomme plus *Veirsky*, « Nuage du temps » (*veir*, « temps, état de l'atmosphère » ; *sky*, « nuage »), mais *Veirskjæg*, « Barbe du temps ».

(2) *Etnograficnyj Sbirnyk*, IV, p. 30, n° 6.

dans la météorologie, quand ce n'est pas dans l'astronomie, le fin mot des contes asiatico-européens !

§ 9

Contes oraux fragmentaires

Ce que sont devenus notre conte ou tels de ses éléments, quand ils ont eu la malechance d'arriver dans certains pays, on va le constater.

Après une série incohérente d'insanités, un conte berbère d'Algérie se termine ainsi (1) :

L'enfant marcha beaucoup, jusqu'à ce qu'il arriva au village de sa grand'mère. Il lui dit : « Conduis-moi chez le roi des Génies, pour qu'il m'instruise. » Quand il fut savant, il revint chez sa grand'mère. Il lui dit : « Amène-moi au marché ; je deviendrai mulet et tu me vendras ; mais aie soin d'emporter la bride. » Elle le conduisit au marché et le vendit au roi des Génies. Le roi des Génies emmena le mulet à la source et lui enleva la bride pour le faire boire. Il redevint aussitôt enfant et retourna chez sa grand'mère, chez laquelle il resta jusqu'à sa mort.

Toujours en Afrique, mais plus au sud-est, notre conte est parvenu, pour son malheur, chez une peuplade musulmane d'Abyssinie, les Buru-Afar, et M. Leo Reinisch l'a recueilli de la bouche d'un ex-roi aveugle de cette peuplade, pendant un séjour de celui-ci à Massouah (2) :

Deux hommes sont en voyage et n'ont rien à manger. Que faire ? « Je vais me changer en chèvre, » dit l'un. La chèvre est vendue à des gens qui ont un bouc ; puis elle s'enfuit sous forme de chacal. Le « possesseur de la chèvre » se change en aigle et saisit le chacal, lequel devient une graine de moutarde et tombe par terre. L'aigle alors se change en panier et pénètre sous la graine de moutarde *(drang unter dem Senfkorn hindurch)*. Alors les gens dirent : « Cet homme est le plus fort ; donnez-lui son bouc *(sic)*. »

« Voilà, conclut le conteur, ce qu'ont fait ces deux hommes (!). »

Dans l'Asie Septentrionale, en Sibérie, M. W. Radloff a trouvé chez les Tatars du Gouvernement de Tobolsk, et nous avons reproduit (§ 2) une forme assez bien conservée du *Magicien et son apprenti*. C'est à ce même savant explorateur que nous emprunterons un fragment de notre conte, qui a pris place, tant bien que mal, dans un récit d'allure grossièrement épique, provenant d'autres Tatars

(1) Gustave Mercier, *Le Chaouia de l'Aurès* (Paris, 1896), conte n° 16.

(2) *Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wissenschaften zu Wien. Philos. hist. Classe. CXL* (1885), p. 108.

de Sibérie, les Tatars dits Baraba, établis dans la région de l'Om, aux environs du lac Kargat, parmi les marais et les forêts de bouleaux de la « Steppe barabine ». (Cette peuplade n'a passé à l'islamisme qu'à une époque relativement récente) (1) :

Le héros, Mischäk Alyp, auquel le kan a déjà ordonné deux fois de lui rapporter des choses que le jeune homme n'aurait jamais pu trouver sans l'aide d'oiseaux géants, ses obligés, est envoyé une troisième fois en expédition avec ordre de ramener « Täbäna Koga. la Princesse ». Ses amis les oiseaux züzölö le portent à travers les airs jusqu'à la « maison de pierre » de Täbäna Koga. Il trouve celle-ci, « qui a disposé sa chevelure sur sept clous et qui la peigne avec un peigne d'or ».

Et Täbäna Koga, la Princesse, dit : « Mischäk Alyp est né, et il parcourt le monde ; je l'ai appris. Je craignais qu'il ne vînt plus tard. Maintenant, te voilà venu. » Elle rassembla sa chevelure qui était sur sept clous, l'enroula autour de sa tête, et elle se changea en *tchabak* (sorte de poisson) et se jeta par la fenêtre dans la mer. Mischäk Alyp se secoua, devint un brochet et poursuivit Täbäna Koga. Dans la mer, il l'atteignit et la saisit, et il la rapporta à la maison. Alors, Täbäna Koga, la Princesse, lui dit : « J'ai appris que Mischäk Alyp est né et qu'il parcourt le monde. Maintenant, te voilà venu. » Et Täbäna Koga, la Princesse, se secoua et devint un petit oiseau et s'envola par la fenêtre. Mischäk Alyp se secoua et devint un autour ; il la poursuivit et il l'atteignit, et, la tenant dans ses griffes, il la ramena à la maison. Et il s'assit. Täbäna Koga, la Princesse, lui dit : « J'ai appris que Mischäk Alyp est né et qu'il parcourt le monde. S'il ne venait pas ici, ce serait bon ; mais voilà que tu es venu. » Et Täbäna Koga, la Princesse, se secoua et devint du blé, qui se dispersa dans la maison. Mischäk Alyp se secoua et devint un coq ; il ramassa le blé et le mangea. Alors, Täbäna Koga, la Princesse, dit à Mischäk Alyp : « Maintenant, depuis que ma mère m'a mise au monde, je te suis destinée. »

Inutile de relever les déformations parfois absurdes, que notre thème de la poursuite a subies chez ces Tatars-Baraba.

§ 10

Thèmes apparentés au thème des tranformations du « Magicien et de son apprenti »

Les transformations des deux magiciens en cheval, en chien, en poisson, en oiseau, sont ce qu'on pourrait appeler du merveilleux *courant*. La transformation en petits objets, comme un anneau, une

(1) W. Radloff, *Proben der Volkslitteratur der türkischen Stæmme Süd-Sibiriens* Tome IV (1872), p. 33 et suiv.

grenade, n'a rien non plus qui puisse grandement étonner dans un conte. Mais que le héros se transforme en *maison de bains* (conte turc, conte syriaque de Mésopotamie, conte grec de l'île de Syra), en *boutique* (conte serbe), en *château* (contes arabes de Blida), en *église* (conte serbe de Bosnie), la chose rentre beaucoup moins dans notre genre de merveilleux. Et que serait-ce, si ces conceptions étranges étaient transportées dans notre Occident, telles qu'une rigueur baroque dans la mise en œuvre d'idées déjà bizarres, les a parfois façonnées au pays d'origine ?

Certains conteurs indiens, en effet, ne se borneront point, par exemple, à dire que telle princesse, poursuivie par la haine d'une ennemie et conduite par ordre de son mari abusé dans un lieu désert pour y être mise à mort, se transforme là, par son pouvoir magique, en un magnifique château ; ils appuieront lourdement sur cette métamorphose et en donneront une description détaillée (1) :

« Alors la princesse prit un couteau et, de sa propre main, elle s'arracha les deux yeux : un œil devint un perroquet et l'autre une *mainâ*. Puis elle s'arracha le cœur, et il devint une grande pièce d'eau. Son corps devint un splendide palais, plus grandiose que celui du roi ; ses bras et ses jambes devinrent les piliers supportant le toit de la véranda et sa tête, le dôme du palais. »

Le prince, mari de la princesse, étant à la chasse, passe la nuit dans la véranda du palais merveilleux, apprend, par une conversation des deux oiseaux, toute l'histoire de la princesse et de son ennemie. Finalement, le perroquet dit que la princesse est là : si le prince allait dans la salle du milieu et soulevait une trappe, il descendrait dans un second palais et il y trouverait la princesse. Le prince la trouve, en effet, étendue sur un lit et priant jour et nuit ou lisant un saint livre.

De telles monstruosités ne sont pas marchandise d'exportation, et quand, d'aventure, elles franchissent nos frontières, elles ne le font que si, au point de départ, l'idée première a été rendue, par son encadrement, moins inacceptable. Un curieux exemple de ce fait, c'est un conte faisant partie d'un livre français, publié en 1718 et en 1731 sous le titre de *Nouveau Recueil de contes de fées* et sans nom d'auteur. Le conte intitulé *Incarnal, blanc et noir* n'a certainement pas été rédigé d'après une version orale par quelque émule de Perrault ou de Madame d'Aulnoy ; il aura été pris dans quelque livre oriental :

Un prince a épousé une jeune fille d'origine merveilleuse et qui réalise tous ses rêves, la belle Incarnat, Blanc et Noir. Pendant

(1) Miss M. Stokes, *Indian Fairy Tales* (Londres, 1880), n° 21, p. 148. — Comparer n° 1, p. 5.

qu'il est à la guerre, la reine-mère fait mourir la jeune princesse et lui substitue une autre femme. Le corps de la princesse, jeté dans les fossés du château, devient un poisson incarnat, blanc et noir, que le prince, à son retour, ne cesse de regarder. A l'instigation de la reine-mère, la fausse princesse fait prendre et tuer le poisson ; à l'endroit où l'on a jeté les écailles, surgit un arbre incarnat, blanc et noir.

« Le bel arbre fut arraché et brûlé ; mais *un superbe château ,bâti de rubis, de perles et de jais, que les cendres produisirent à l'instant*, fit revivre encore les trois couleurs que le prince avait toujours aimées... Les portes s'ouvrirent (pour le prince), et, après avoir traversé plusieurs appartements dont les meubles répondaient à la richesse du dehors, il trouva, dans un cabinet plus magnifique encore que ne l'était le reste du palais, cette première femme dont il était toujours amoureux et dont le souvenir lui était si cher. »

C'est bien là le conte indien, ou, du moins, une forme parallèle, indienne probablement aussi, dans laquelle la transformation de la jeune femme en château est fortement adoucie : en effet, grâce à l'enchaînement des transformations diverses (1), le château surgit des cendres de ce qui fut la princesse, et non de son corps même ; ce qui, dans l'Inde comme ailleurs, exclut toute idée de transformation *membre par membre.*

Cette transformation membre par membre, les Turcs, qui ne sont pas des Européens, n'ont pas fait difficulté de l'accepter. Dans un conte de Constantinople (Kunos, nº 48, p. 381), un vieux *dev* (sorte de génie) se fait arracher successivement bras, jambes, tête : les bras deviennent deux arbres de diamant ; les pieds, deux escabeaux d'or ; la tête, un lit sans pareil au monde ; le tronc, un magnifique tapis.

Il y a ici comme le pendant d'un conte indien du Bengale, dont nous avons donné un long résumé dans les remarques de notre conte de Lorraine nº 91 (I, p. 220-222) : dans ce conte, une femme se fait couper en deux, et aussitôt ses jambes deviennent le tronc d'un arbre d'argent ; ses bras, des branches d'or; ses mains, des feuilles de diamant ; tous ses ornements, des perles, et sa tête, un paon, dansant dans les branches et mangeant les perles..

* * *

Il existe, en Europe, un type de conte, que nous avons étudié

(1) Voir, sur cet enchaînement, dans nos *Contes populaires de Lorraine*, tome I, p. LVII, l'Appendice B.

dans les remarques de notre conte de Lorraine n° 9, et dans lequel se sont incorporées des transformations bien étranges aussi et qui pourtant se sont acclimatées dans notre milieu occidental. Gr. N. Potanine a signalé, avec sagacité, l'affinité qui relie les contes de ce type au conte du *Magicien et son apprenti* et particulièrement à l'épisode de la poursuite.

Dans les contes en question, le héros s'enfuit de chez un être malfaisant (ogre, ogresse, sorcière) avec la fille de la maison ou avec une captive, et l'être malfaisant se met à leur poursuite. Trois fois les fugitifs sont atteints ; mais, chaque fois, la jeune fille a eu le temps de transformer et son fiancé et le cheval (quand ils se sont enfuis à cheval) et elle-même de telle façon que l'ennemi ne les reconnaît pas et s'en retourne les mains vides.

Renvoyant aux remarques de ce conte lorrain n° 9, ainsi qu'à une partie de celles du n° 32 (II, pp. 26-27), nous nous bornerons à quelques additions. Voici d'abord, d'après Gr. N. Potanine, trois ou quatre contes russes :

Dans l'un, la jeune fille se change en prairie verte, et elle change le jeune homme en vieux pasteur, le cheval en jeune brebis ; puis vient le changement de la jeune fille en église, du jeune homme en pope, du cheval en bouquet d'arbres ; enfin, la jeune fille devient un lac ; le jeune homme et le cheval, des canards de deux sortes. — Ailleurs, champ de millet et gardien ; brebis et berger ; église et pope, — ou bien église et diacre ; porc et porcher ; rivière et perche ; — ou encore pigeon et colombe ; ruisseau et arbre ; église et petit vieux. Etc.

A l'époque où nous rédigions les remarques de notre n° 9, nous ne pouvions citer aucun conte oriental bien caractérisé de ce type : aujourd'hui nous aurions à copier d'un bout à l'autre deux contes turcs ; on en jugera par ce résumé d'un fragment du premier (Kunos, n° 10) :

La fille de la magicienne, se voyant poursuivie avec le jeune homme, change celui-ci en un grand jardin et se change elle-même en jardinier. Et, quand sa mère arrive et lui dit : « Hé ! jardinier, as-tu vu passer un jeune homme et une jeune fille ? » elle répond : « Mes radis ne sont pas encore mûrs ; » et, la magicienne répétant sa question : « Mes épinards n'ont pas encore levé. » La magicienne revient sur ses pas ; mais bientôt elle se remet en marche. Cette fois, changement du jeune homme en four et de la jeune fille en boulanger. « Hé ! boulanger, est-ce qu'un jeune homme n'est point passé par ici avec une jeune fille ? — Le pain n'est pas encore cuit ; je viens seulement de l'enfourner. » Enfin, changement du jeune homme en étang, et de la jeune fille en canard. Ce qui met fin à la poursuite.

Dans l'autre conte turc (Kunos, n° 12), c'est le jeune homme, fils d'un *dev*, qui, par son pouvoir magique, opère les transformations de sa femme et de lui-même, quand sa tante la sorcière se met à leur poursuite. On remarquera ici la transformation de la jeune femme en *maison de bains* et du jeune homme en maître baigneur qui, lui aussi, répond tout de travers (1).

En rapprochant ce genre de poursuite de la poursuite du *Magicien et son apprenti*, Gr. N. Potanine note sur ce point, qu'ici, à la différence de la poursuite précédemment étudiée, les poursuivis (car il y en a deux) sont *seuls à se mélamorphoser;* l'être malfaisant qui poursuit ne change pas sa forme naturelle. On pourrait faire observer aussi que ce n'est pas la poursuite sans trêve du *Magicien et son apprenti;* c'est une poursuite *avec arrêts*, les transformations des poursuivis ayant, par trois fois, pour effet de les *immobiliser*. Mais le folkloriste russe n'en a pas moins raison d'insister sur l'affinité des deux thèmes : la preuve, c'est que nous les trouvons combinés dans un très curieux petit conte allemand, découvert au hasard de nos recherches (2) :

Un petit frère et une petite sœur ont été pris par un vieux magicien, et le petit garçon a lu en cachette les livres de celui-ci. Les deux enfants s'enfuient ensemble, et le magicien se met à leur poursuite. La petite fille devient un *poisson ;* le petit garçon ,un *étang*. Le magicien étant parti pour aller chercher un filet, le petit garçon prononce une parole magique, et il devient une *chapelle;* la petite fille, une *image sur l'autel*. Le magicien va chercher du feu pour brûler la chapelle. Alors le petit garçon se change en *aire à battre*, et il change sa sœur en *grain d'orge*. Le magicien devient une *poule*, et il est au moment d'avaler le grain d'orge, quand le petit garçon se change en renard et tord le cou à la poule (3).

(1) Voir, aux remarques de notre conte de Lorraine n° 32 (II, p. 26-27), des réponses tout à fait de ce genre. Nous y ajouterons celles d'un conte sicilien (L. Gonzenbach, n° 54) ; Paccaredda, la captive, s'enfuyant avec Autumunti, se change en jardin et Autumunti en jardinier. Arrive l'ogre : « Dites-moi, mon bon ami, avez-vous vu un garçon et une fille passer en courant ? » Et le jardinier : « Que désirez-vous ? du chou-rave ? il n'est pas encore mûr. — Je ne parle pas de chou-rave ; je demande si vous avez vu les deux qui ont passé en courant. — Ah ! bien ! vous désirez de la laitue ; il faut revenir dans quelques semaines. » Lors de la seconde poursuite, Paccaredda s'est changée en église, et elle a changé Autumunti en sacristain qui, à l'interrogation de l'ogre relative aux deux fugitifs, répond que la messe va commencer.

(2) *L. Bechstein's Mærchenbuch*, 24e éd. (Leipzig, 1868), p. 75.

(3) L'immense recueil de feu J.-G. Child *The English and Scottish Popular Ballads* (Dix volumes, Boston, 1884-1896), nous apprend, (t. II, p. 402), que ce conte a été recueilli, également en Allemagne, sous forme de ballade (Longard, *Altrheinische Mærlein and Liedlein*, p. 76, n° 40). Il y a quelques différences : le petit garçon et la petite fille sont les enfants du magicien ; le petit garçon transforme sa sœur en

Evidemment ce petit conte fait lien entre le thème de la poursuite du *Magicien et son apprenti* (transformations en grain d'orge, en coq, en renard) et l'autre thème (transformations en étang et poisson, en chapelle et image) (1).

En regard du changement en *chapelle* ou *église*, c'est un changement en *petit temple* que va nous offrir un roman chinois fantastique bouddhique, arrangement d'un original indien, dit son traducteur, feu M. Théodore Pavie (2) :

Un chef des génies célestes, Tchin-kun, est envoyé par le Seigneur suprême contre le Singe (autrement dit, le Roi des singes), créature inquiète, désordonnée, toujours prête à bouleverser la nature, et qui a appris du Bodhisattva Soubhoûti la « magie de la terre » (voler sur les nuages et changer de forme à volonté).

Voyant son armée en déroute, le Singe se change en passereau. Tchin-kun l'a reconnu, et il se change en aigle. Le Singe, aussitôt, devient un vieux cormoran ; Tchin-kun, un aigle de mer. Puis, le Singe se précipite dans un torrent et se change en poisson ; Tchin-kun, lui, se change en aigle-pêcheur. Le poisson s'échappe sous forme de serpent d'eau qui s'enfonce dans les herbes de la rive, poursuivi par Tchin-kun, sous forme de héron. Alors, le Singe devient une oie mouchetée, qui se tient immobile au milieu de terrains bas et salés. Reprenant sa forme naturelle, Tchin-kun s'avance à petits pas, son arc à la main, vers son ennemi. L'apercevant, le Singe se change en un petit temple de la Terre. « Sa bouche en est comme l'entrée ; ses dents deviennent les battants de la porte, sa langue est l'idole ; ses yeux sont les fenêtres. Cependant, comme il reste sa queue, il la relève en arrière et en fait un mât de pavillon. »

A la vue du petit temple, Tchin-kun dit à haute voix : « Voilà le Singe. Jamais je n'ai rencontré de pagode qui eût son mât de pavillon par derrière. Le Singe voudrait, en me tendant ce piège, me faire entrer, puis me saisir

étang, chapelle, aire à battre, et il se transforme lui-même en poisson, image sur l'autel, grain d'orge et renard.

(1) Un autre lien, très ténu, mais réel, rattache à certaines variantes du second thème, la variante du *Magicien et son apprenti* qui a été recueillie chez les Roumains de Transylvanie (§ 2). Dans cette variante roumaine, le jeune homme, poursuivi par le magicien (le diable), — lequel ne se métamorphose que tout à la fin (en coq) chez le roi, — devient, de cheval, successivement lièvre, corbeau, poisson ; alors, il se jette dans l'eau, « vite, vite, vite, le diable derrière lui ». Quand le diable arrive à l'eau, il rencontre un poisson : « N'as-tu pas vu un poisson étranger ? — Oh ! oui, il a une avance de trois jours » ; « une avance de sept heures », dit un petit poisson, interrogé ensuite.

Ce trait des renseignements trompeurs au sujet d'une date se trouve aussi dans des variantes russes du second thème, citées par Gr.-N. Potanine. Ainsi le pope dit qu'il a vu passer les jeunes gens quand l'église se construisait. (W.-R.-S. Ralston, dans ses *Russian Folk-tales*, Londres, 1873, p. 130, donne un de ces contes tout au long.)

(2) Théodore Pavie, *Etude sur le Si-Yéou-tching, roman bouddhique chinois* (*Journal Asiatique*, année 1857, 2d semestre, p. 359 et suiv.).

entre ses dents. Aussi serai-je sur mes gardes, et je vais commencer par donner des coups de poing dans les fenêtres et des coups de pied dans les battants de la porte. »

En l'entendant, le Singe a grand peur : « Ces portes sont mes dents, se dit-il ; ces fenêtres sont les prunelles de mes yeux. S'il me casse les dents, s'il me crève les yeux, que deviendrai-je ? » Il fait donc un bond de tigre et disparaît dans l'espace.

Ce qui est intéressant à relever, c'est que ce récit, — qui, par son origine, nous ramène à l'Inde, — juxtapose les deux thèmes de la poursuite. Nouvelle preuve de l'affinité des deux thèmes.

Rien de plus contraire à notre goût occidental que la manière tout indienne dont se fait, membre par membre, queue comprise, — cette queue qui trahit, — la transformation du Singe en petit temple. Dans nos contes européens, la transformation si fréquente d'un des poursuivis en chapelle se fait en un instant, et elle est expédiée d'un mot.

* * *

Un troisième type de poursuite avec transformations est venu aussi, mais très rarement, s'intercaler dans le conte du *Magicien et son apprenti*. Il ne s'agit plus là de transformations de *personnes* mais de transformations de *choses*, d'objets qu'en s'enfuyant le poursuivi jette derrière lui. Ces objets jetés, — nous l'avons dit ailleurs (1), — sont, le plus souvent, symboliques : un peigne, une brosse, jetés, deviennent une épaisse forêt ; une pierre, une montagne ; un miroir, un lac, et l'être malfaisant qui poursuit, se trouve retardé dans sa course et finalement arrêté, quand il ne périt pas dans l'eau qu'il veut traverser (2).

Le conte grec de l'île de Syra, tant de fois cité, a cette intercalation, entre le séjour du jeune prince chez le démon et son arrivée chez la bonne vieille par laquelle il se fait vendre, transformé en mulet, puis en maison de bains :

Quand le jeune prince sait par cœur tout le livre du démon, il prend, « comme le livre le prescrit », une assiette de sel, un morceau de savon et un peigne, et, après avoir dépendu la princesse, sa conseillère, que le démon

(1) *Fantaisies biblico-mythologiques d'un chef d'école. M. Edouard Stucken et le folk-lore* (*Revue biblique internationale* des Dominicains de Jérusalem, janvier 1905, pp. 33-35 ; pp. 193-195 du présent volume).

(2) Voir sur ce thème les remarques de notre conte de Lorraine, n° 12 (I, pp. 138-139, 141, 152-154). Une longue liste détaillée de ces transformations et des contes où on les rencontre a été donnée, dans la *Revue des Traditions populaires*, par M. A. de Cock, et complétée par M. Victor Chauvin (année 1901, pp. 223-231, 537-538).

a pendue par les cheveux, il la transforme en jument, et s'enfuit sur elle, bride abattue. Dès que le démon s'aperçoit de la disparition des deux jeunes gens, il se change en nuage et se lance à leur poursuite. Alors le prince jette l'assiette de sel, et il se produit un grand feu avec épaisse fumée, ce qui retarde le nuage. Puis, le savon étant jeté, un large fleuve se trouve derrière les fugitifs. Enfin, le prince jette le peigne, et un grand marais s'étend là en un instant ; le démon, qui s'est changé en sanglier, va s'y rouler, et les fugitifs lui échappent.

Cet exemplaire du troisième type de la poursuite est altéré par endroit : ainsi le peigne correspond mal à un marais. Mais, en somme, l'idée principale demeure visible. Dans deux autres contes, où s'est faite aussi l'intercalation de ce troisième type, l'altération est bien autrement grande, et, chose curieuse, elle est la même, ici et là, en Styrie et dans la Basse-Bretagne.

Dans le conte allemand de Styrie (§ 7), le jeune homme, qui est au service du magicien, s'enfuit sur un cheval qu'il a trouvé dans l'écurie et qui est une « pauvre âme » attendant sa délivrance.

Sur le conseil de ce cheval, le jeune homme emporte la brosse, l'étrille et le torchon de l'écurie. Quand il aperçoit le maître, lui donnant la chasse, monté sur un coq, il jette la brosse ; le maître *s'arrête à la ramasser*, et le jeune homme gagne ainsi de l'avance ; même chose avec les deux autres objets.

Dans le conte bas-breton de *Koadalan*, les objets emportés de l'écurie sont l'éponge, le bouchon de paille et l'étrille, et la jument sur laquelle Koadalan s'enfuit est une princesse métamorphosée par le magicien.

Le magicien ayant envoyé à la poursuite des fugitifs une meute de chiens, Koadalan jette le bouchon de paille ; les chiens *sautent dessus et courent le porter au château*. Arrive ensuite un nuage noir ; Koadalan jette l'étrille ; le magicien alors descend du nuage et ramasse l'étrille qu'il va, lui aussi, porter au château. Il en est de même quand le magicien envoie une bande de corbeaux et que Koadalan jette l'éponge.

Est-ce spontanément que cette altération bien caractérisée, — les objets jetés ayant perdu tout caractère magique et étant ramassés prosaïquement par le magicien ou par ses envoyés, — s'est produite dans des pays séparés par des centaines de lieues, comme Graz et Plouaret ? On peut se le demander. Quoi qu'il en soit, dans le conte styrien et dans le conte bas-breton, l'épisode de la poursuite et des objets jetés est tombé au niveau de ce qu'il est devenu chez des peuples à *mentalité* basse, Zoulous, Malais de l'île Célèbes, vieux Japonais, sauvages du Brésil, où les objets jetés sont également ramassés en nature... Et encore ces objets ne sont-ils pas aussi insignifiants

qu'un bouchon de paille ou un torchon ; car ce sont des objets comestibles (graines de sésame chez les Zoulous et chez les Malais), que ceux qui poursuivent s'arrêtent à ramasser et à manger (1).

Nous n'en avons pas fini avec les combinaisons de tous ces thèmes apparentés. Dans un conte bas-breton (Luzel, II, p. 12-13), le troisième type de la poursuite va se combiner avec le second.

Mabic s'enfuit de chez le magicien sur un petit cheval noir, après avoir pris en croupe une princesse captive, et emportant l'étrille et le bouchon de paille de l'écurie. Poursuivi par le magicien, qui s'est changé en un gros nuage, il dit à la princesse de jeter le bouchon de paille, et aussitôt une montagne avec une forêt dessus se dresse derrière eux. Le nuage s'y déchire, mais finit par passer. Alors l'étrille est jetée. Et *l'étrille se change en une belle chapelle*, et Mabic devient un prêtre à l'autel, et la princesse et le petit cheval noir deviennent une sainte et un saint dans leurs niches, des deux côtés de l'autel. Le magicien est étonné de voir cette chapelle ; mais, après s'être arrêté pour la regarder, il retourne chez lui.

Répétons-le sans cesse : les contes asiatico-européens ne sont pas des enfants trouvés, nés à tout bout de champ ; ils forment des familles, dont les diverses branches s'allient entre elles, et les vieux conteurs, bien mieux que nous autres folkloristes, en ont senti d'instinct les affinités.

QUATRIÈME ET DERNIER ARTICLE

Première partie. Le conte du Magicien et son apprenti

— Chapitre troisième. Hors de l'Inde. — Section II. Les Contes littéraires.

A. Un conte du livre turc les *Quarante Vizirs*. — Un épisode d'un conte oral indien du Pendjâb.

B. L'épisode de *Dame de Beauté* dans l'*Histoire du second Calender*, des *Mille et une Nuits*. — Variations sur le thème primitif exécutées par l'auteur arabe.

C. Un conte d'un manuscrit gallois. — Les prétendues « traditions » celtiques.

D. Un conte d'un livre italien du XVIe siècle.

E. L'histoire de Mestra dans les poètes grecs et dans Ovide. — La légende hellénique est-elle la source du *Magicien et son apprenti ?*

— Section III. Théodore Benfey et M. Joseph Bédier sur l'origine première de notre conte.

— Seconde et dernière partie. Le conte indien de « l'Artificieux

(1) Voir notre article de la *Revue biblique*, *loc. cit.* — Dans ce même article, nous avons fait remarquer que les Grecs, ces artistes qui embellissaient tout ont donné, dans le mythe d'*Atalante* (avec leurs « pommes d'or »), quelque noblesse à ce sous-thème très grossier des objets jetés. — Dans un conte russe de la collection Afanasiev (Louis Léger, *Recueil de contes populaires slaves*, Paris, 1882, n° 27), la femme qui poursuit s'arrête pour ramasser et regarder, d'abord un mouchoir brodé, puis un foulard rouge, et enfin un miroir, objet qu'elle n'a jamais vu. (Le miroir symbolique reste ici un simple miroir.)

Yoghi et le Vétala ». — Comment ce conte a été remanié par les bouddhistes dans la seconde moitié de l'Introduction cadre du *Siddhi-Kûr*.
— Conclusion.

A

UN CONTE DU LIVRE TURC « LES QUARANTE VIZIRS »

L'*Histoire des Quarante Vizirs* est un des principaux ouvrages d'imagination de la littérature turque. La plus ancienne recension connue date du milieu du xve siècle de notre ère ; elle est dédiée au sultan Mourâd II, qui règna de 1421 à 1451 et fut le père de Mahomet II, le conquérant de Constantinople. Dans cette dédicace, l'auteur, Sheykh-Zâdeh, parle d'un original arabe « dépourvu d'élégance et d'ornements du style », auquel il a su donner une vraie « parure de fiancée » ; mais malheureusement, cette forme plus ancienne du livre a disparu ; selon toute vraisemblance, elle se rattachait à l'Inde, peut-être par un intermédiaire persan (1).

Quoi qu'il en soit, le livre turc, rédigé au plus tard vers l'an 1450 de notre ère, contient notre conte du *Magicien et son apprenti* (2) :

Une femme a un fils qui est un propre-à-rien. Comme elle lui dit, un jour, de se décider pour un métier, il se fait conduire par elle au bazar, et, voyant un géomancien opérer, il entre chez lui en apprentissage. Au bout de quelques jours, le maître, qui a commencé à enseigner au jeune homme les principes de la géomancie, se change en bélier et dit à son apprenti de l'aller vendre, mais de ne pas livrer la corde. Le jeune homme suit ces instructions, et, le soir, le maître est rentré à la maison. Quelque temps après, le maître se transforme en cheval, et le jeune homme le vend, sans donner la têtière à l'acheteur ; mais, cette fois, après avoir touché le prix, il s'en retourne chez sa mère.

Là, il se change en pigeon, que la mère doit vendre, mais sans donner « sa clef » *(give not my key)*. Bientôt le pigeon, un pigeon qui parle très bien, devient l'entretien de la ville. Le maître, étant venu voir cette merveille, reconnaît son apprenti. Il donne à la mère le prix qu'elle demande, et il y ajoute encore pour avoir la clef. La mère se laisse gagner ; mais, au moment de passer aux mains du maître, la clef tombe par terre et devient un pigeon qui s'envole ; le maître, lui, devient un épervier et se met à la poursuite du pigeon. Au moment d'être pris, celui-ci devient une belle rose rouge, qui tombe aux pieds du roi, assis en plein air. Le roi s'étonne : « Que veut dire une rose, hors de la saison ? » Et il la ramasse. Alors, le maître devient un musicien qui, la mandoline en main, se présente devant le roi, et il chante d'une façon si douce et si charmante, que le roi lui dit : « Que désires-tu de moi ? — Ce que je désire, c'est la rose qui est dans ta main. — La rose me vient de Dieu, dit le roi ; demande autre chose. » Le musicien chante de

(1) Pour la date du livre turc, voir la préface de feu E.-J.-W. Gibb à sa traduction anglaise, *The History of the Forty Viziers* (Londres, 1886).
(2) Gibb, n° 46.

nouveau et réitère sa requête. Cette fois, le roi avance la main pour donner la rose, quand la rose tombe par terre et devient du millet. Alors, le musicien devient un coq, qui picote le millet. Un seul grain reste, caché sous le genou du roi (probablement assis « à la turque ») ; ce grain devient un homme, qui saisit le coq et lui tord le cou.

C'est d'après une édition des *Quarante vizirs* imprimée à Constantinople, que E. J. W. Gibb a fait sa traduction. Le passage bizarre du pigeon et de « sa clef » est évidemment le résultat d'une altération. Nous avons vu plus haut (§ 8, A, *c*), dans un conte turc oral, dérivant très certainement de celui des *Quarante Vizirs*, le jeune homme se transformer en *maison de bains*, après avoir recommandé à sa mère de ne pas donner la *clef* à l'acheteur, ce qui, pour le coup devient intelligible. Le conte oral reflète ici une autre recension du livre, laquelle, en 1851, a été traduite en allemand par W. Fr. Adolf Behrnauer, et dont ce passage a été cité par R. Kœhler (1).

* * *

Nous avons déjà fait remarquer ci-dessus que, seul avec le conte oral indien des Santals, le conte des *Quarante Vizirs* présente l'épisode des transformations s'opérant *chez le magicien lui-même et à son profit.* Mais il y a une différence entre les deux contes : dans le conte indien, c'est le maître qui transforme son apprenti en bœuf à vendre ; dans le livre turc, au contraire, c'est le maître qui se fait conduire au marché sous forme de bélier ou de cheval. Il semble qu'il y ait là quelque chose de moins naturel ; mais peut-être a-t-on voulu rattacher plus étroitement cet épisode préliminaire au corps même du conte : ayant en poche l'argent de la vente et, de plus, se sentant en possession du secret des transformations qui lui permettra de gagner gros, l'apprenti s'empresse de quitter son maître et provoque ainsi la colère de ce dernier et son désir de vengeance.

Outre la transformation du héros en maison de bains, le conte turc a d'autres traits intéressants : la transformation en rose qui vient tomber aux pieds du roi, et la scène du musicien. Cette rose, ce musicien, nous allons les rencontrer dans un conte indien du Pendjâb, que, plus haut (chap. 2, B, *d*), nous nous sommes réservé d'étudier dans la partie de ce travail (celle-ci) où ces deux traits peuvent prendre toute leur valeur.

(1) Voir R. Koehler, *Kleinere Schriften*, I, p. 139. — La traduction de Behrnauer ne se trouve pas à la Bibliothèque Nationale.

Dans ce conte indien, — qui a été raconté à une dame anglaise par « un enfant musulman, originaire du Pendjâb » (1), — une princesse et son mari sont au moment d'être dévorés par un prétendu brahmane qui, en réalité, est un *ghoûl*, quand la princesse se souvient qu'un mystérieux protecteur, « Messire Bourdon » (*Miyân Bhûngâ*, en pendjâbî), a donné aux deux jeunes gens un poil de sa barbe, pour qu'ils le brûlent en cas de danger. Elle le brûle, et aussitôt accourt à travers les airs le petit vieux, haut d'un empan et dont la barbe est plus longue que lui-même.

Dès que le ghoûl l'aperçut, il se changea en pluie torrentielle ; Messire Bourdon, en ouragan qui chassa la pluie. Alors, le ghoûl se changea en pigeon et Messire Bourdon, sous forme d'épervier, le poursuivit de si près que le pigeon eut tout juste le temps de se changer en une rose et de se laisser tomber sur les genoux de Râdjâ Indra (le dieu Indra) qui, dans sa cour céleste, écoutait chanter des bayadères. Alors Messire Bourdon, prompt comme la pensée, se changea en vieux musicien, et, saisissant une guitare, il joua et chanta si merveilleusement que Râdjâ Indra lui dit : « Que te donnerai-je pour ta récompense ? Dis ce que tu demandes, et tu l'auras. — Je ne demande que la rose qui est sur tes genoux, » dit Messire Bourdon. — « Tu aurais mieux fait de demander autre chose, » dit Râdjâ Indra ; « ce n'est qu'une rose, mais elle est tombée du ciel (2). Néanmoins, elle est à toi. » En disant ces mots, il jeta la rose au musicien, et voilà que les pétales de la rose se détachent et se dispersent par terre. Messire Bourdon se met à les ramasser ; mais un pétale lui échappe et se change en souris. Aussitôt, Messire Bourdon se change en chat, qui attrape la souris et l'avale.

Ce conte pendjâbî, bien que raconté par un petit musulman, reflète très bien, comme on voit, avec son Râdjâ Indra, la mythologie hindoue des conteurs primitifs.

Si, pour la lutte de transformations, on le compare avec les autres contes indiens et, en général, avec tous les contes qui ont cet épisode, on remarquera que les rôles des deux antagonistes sont intervertis. Le musicien qui demande la rose au dieu Indra, n'est pas, comme dans le conte turc et dans les autres contes, le personnage malfaisant (car c'est ce dernier qui est devenu la rose) ; c'est un personnage bienfaisant, un protecteur d'innocents menacés.

(1) Mrs. F.-A. Steel et R.-C. Temple, *Wide Awake Stories* (Bombay, 1884), p. 5 et suiv., pp. 313 et 349.

(2) Comparer non seulement le passage correspondant des *Quarante Vizirs*, mais aussi celui du conte serbe de Bosnie, déjà plusieurs fois cité : « Non, non, pour rien au monde, je ne le donnerai (le bouquet), dit la princesse ; *ces fleurs me sont tombées du ciel.* »

B

L'ÉPISODE DE DAME DE BEAUTÉ DANS L'HISTOIRE DU SECOND CALENDER DES MILLE ET UNE NUITS

C'est aussi à titre de protectrice que, dans les *Mille et une Nuits* (Histoire du Second Calender), la princesse magicienne Dame de Beauté engage contre le mauvais génie, *l'ifrît*, qui a transformé le héros en singe, la lutte de transformations. Elle joue, comme Messire Bourdon et avec de bonnes intentions également, dans cet épisode d'un conte différent du *Magicien et son apprenti*, le rôle agressif qui, dans ce dernier conte, appartient toujours au méchant magicien.

Dans l'épisode en question (1), le rédacteur arabe, qui a fortement retravaillé le thème primitif, en a néanmoins gardé les principaux éléments.

D'abord, lutte *sur terre*, dans le palais du roi, père de Dame de Beauté : l'ifrît, changé en lion, est coupé en deux par la princesse, qui d'un de ses cheveux a fait un glaive ; puis la tête du lion devient un scorpion, et la princesse, un serpent. — Suit une lutte *dans l'air* : le scorpion, changé en *aigle*, est poursuivi par le serpent, changé en *vautour*. — Après quoi, nouveau combat sur terre entre l'ifrît, devenu un chat noir, et Dame de Beauté devenue un loup. Le chat, se voyant vaincu, se transforme en une *grosse grenade*, qui, après s'être élevée dans l'air, vient se briser sur le pavé de la cour du palais, en éparpillant ses graines. Le loup, devenu *coq*, les avale toutes ,sauf une, qui s'est cachée sous le rebord du bassin au milieu de la cour. Le coq finit par la découvrir ; mais elle saute dans l'eau du bassin, où elle se change en *poisson* ; le coq devient alors un gros poisson, qui donne la chasse à l'autre. — A cette poursuite *dans l'eau* succède une dernière transformation de l'ifrît, lequel se fait flamme, et la princesse aussi. Finalement, des deux combattants il ne reste que deux tas de cendres.

Telles sont les variations que l'écrivain des *Mille et une Nuits* exécute sur le thème des transformations de combat. Bien évidemment ce n'est point par l'intermédiaire de ces variations que le *thème pur* est arrivé chez tous les peuples, arabes et autres, où nous le rencontrons ; bien évidemment aussi, ce qui constitue le conte du *Magicien et son apprenti*, c'est-à-dire la combinaison du thème des

(1) Galland, 50e-52e Nuits. — Henning, 14e Nuit.

transformations de combat avec tels et tels autres thèmes caractéristiques, ne peut provenir de l'épisode des *Mille et une Nuits* ; car cet épisode n'a pas même un seul de ces autres thèmes.

C

UN CONTE D'UN MANUSCRIT GALLOIS

En 1849, lady Charlotte Guest traduisait, d'après des manuscrits peu anciens en langue galloise, une prétendue tradition celtique se rapportant au « barde » Taliesin, qui aurait vécu dans le pays de Galles, au septième siècle de notre ère (1). Voici l'introduction de cette histoire :

La magicienne Kéridwen, après avoir consulté les livres de Fferyllt et leurs formules, met sur le feu une « chaudière d'Inspiration et de Science » *(a cauldron of Inspiration and Science)*, qui devra donner à son fils la connaissance des « mystères du futur état du monde ». Il faut que la chaudière bouille pendant un an et un jour « jusqu'à ce que trois bienheureuses gouttes *(three blessed drops)* soient obtenues par la grâce de l'inspiration ». Or, le moment venu, les trois gouttes brûlantes sautent sur le doigt d'un jeune homme, Gwion Bach, chargé de remuer le contenu de la chaudière : il porte vivement son doigt à sa bouche, et aussitôt, il acquiert la prévision de toute chose à venir ; il voit notamment qu'il doit se tenir en garde contre les artifices de Kéridwen.

La magicienne rentre à la maison : « C'est Gwion Bach qui m'a volée. » Et elle se lance à sa poursuite. Le jeune homme alors, se change en lièvre ; Kéridwen en lévrier. Puis, arrivant au bord d'une rivière, le lièvre devient poisson ; le lévrier, loutre. De l'eau, Gwion s'envole dans les airs sous forme d'oiseau, et, pourchassé par Kéridwen transformée en épervier, il va être pris, quand il aperçoit un tas de blé sur une aire à battre ; vite, il se laisse tomber au milieu de ce tas et devient un grain de blé. Kéridwen se change en poule, et, grattant, grattant, elle découvre le grain de blé et l'avale.

Et, dit l'histoire, elle le porta neuf mois et, quand l'enfant vint au monde, elle n'eut pas le cœur de le tuer. Elle le mit dans un sac de cuir, qu'elle jeta dans la mer, à la garde de Dieu. Et l'enfant devint le fameux barde Taliesin.

Un érudit allemand non sans mérite, feu Albert Schulz, connu sous le pseudonyme de *San-Marte*, s'est occupé de cette prétendue « tradition » celtique, dans laquelle il voit avec raison (comme dans d'autres « traditions » soi-disant nationales des Gallois) non point un « trésor du passé » venant « enrichir la littérature nationale », mais l'œuvre de *faiseurs* « qui, pour se mettre en crédit auprès des masses, donnent à des idées nouvelles un vénérable vête-

(1) Lady Charlotte Guest, *The Mabinogion* (Londres, 1838-1849), tome III, p. 357. — Le seul manuscrit daté que mentionne lady Guest pour l'histoire de Taliesin est de 1758.

ment antique ». Il signalait, en 1853, l'histoire de *Kéridwen* comme « correspondant *exactement* (*entspricht genau*) » à cette histoire de *Dame de Beaulé* que nous venons d'examiner. « L'imitation, dit-il, est *étonnament fidèle (überraschend treu)*. » Et il insistait notamment sur ce trait, que, dans les deux récits, c'est une *magicienne* qui poursuit un magicien, l'ifrît, dans le récit arabe, le magicien tout frais émoulu Gwion Bach, dans le récit gallois (1).

L'observation est exacte; mais il faut bien dire qu'elle n'a pas grande importance. San-Marte, en effet, n'a pas remarqué que la magicienne galloise et la magicienne arabe sont des personnages à l'antipode l'un de l'autre : la magicienne du conte gallois est un *personnage malfaisant*, analogue au personnage malfaisant de tous les contes de cette famille ; la magicienne des *Mille et une Nuits*, au contraire, est un *personnage bienfaisant*, *secourable*, trait extrêmement rare, que, répétons-le, nous n'avons rencontré, en dehors des *Mille et une Nuits*, que dans un conte indien du Pendjâb.

Et il n'y a pas que cette différence à signaler entre l'histoire de *Kéridwen* et celle de *Dame de Beaulé*. La succession des transformations, dans le conte gallois, est à peu près la succession habituelle : lièvre et lévrier, poisson et loutre, oiseau et épervier, grain de blé et coq. Dans les *Mille et une Nuits*, l'ordre n'est pas suivi ; ainsi, le rédacteur arabe met après les transformations en grain de grenade et coq les transformations en poissons. De plus, la fin tragique simultanée des deux combattants est spéciale au conte arabe, comme la re-naissance de Gwion l'est au conte gallois (2).

Ce n'est donc évidemment pas aux *Mille et une Nuits* que l'écrivain gallois a emprunté les éléments de son histoire de *Kéridwen*.

Si, au lieu de se contenter de rapprochements superficiels et trompeurs, on va au fond des choses (ce que San-Marte ne pouvait guère faire en 1853, faute de documents), un détail du conte gallois, le détail du *tas de blé*, nous permettra, croyons-nous, une conjecture très vraisemblable sur la source de ce conte.

Dans plusieurs contes de langue celtique, cités plus haut (Chap. 3e, Section I, § 8, B, *d*), — deux contes bretons bien conservés et un conte irlandais facile à reconstituer. — la bague qui, là comme ailleurs, est le héros métamorphosé, va, en tombant, se perdre *dans un gros tas de blé*, où elle devient un grain, comme l'oiseau qui est Gwion. Cette rencontre, pour un trait aussi particulier, aussi

(1) San-Marte (A. Schulz), *Die Sagen von Merlin* (Halle, 1853), p. 259.

(2) Au sujet de ce thème de la re-naissance, voir notre étude sur le *Conte égyptien des Deux frères*, dans nos *Contes populaires de Lorraine* (I, p. LVII et suiv.).

rare, entre le conte littéraire gallois et les contes oraux de langue celtique, n'autorise-t-elle pas à supposer que l'écrivain gallois a pris tout bonnement pour l'arranger à sa façon, un conte oral de ce genre, se racontant dans son pays même, en pays celtique ?

Personne, nous l'espérons, ne prétendra que le conte de *Kéridwen*, avec sa « chaudière de l'Inspiration et de la Science », sa re-naissance du héros, etc., soit, par rapport aux contes de la famille du *Magicien et son apprenti*, autre chose qu'un arrangement, parfois assez pédantesque.

D

UN CONTE D'UN LIVRE ITALIEN AU XVIe SIÈCLE

Vers le milieu du XVIe siècle, en Italie, un conte, non plus altéré ou arrangé, mais reproduisant une bonne forme du *Magicien et son apprenti*, était inséré dans les *Piacevoli Notti* de Straparola (VIII, 4) :

Dans la ville de Messine, un tailleur, Maître Lattanzio, qui exerce en secret la nécromancie, prend dans son atelier comme apprenti, le jeune Dionigi, fils d'un pauvre homme. Un jour, Dionigi, qui, jusqu'alors prenait goût au métier, voit par la fente d'une porte son maître, occupé à faire de la nécromancie ; depuis ce moment, il ne pense plus qu'à observer Lattanzio ; il devient paresseux et paraît incapable de rien apprendre du métier de tailleur ; mais, en fait, il devient grand magicien.

Son père étant venu le reprendre, Dionigi, peu après sa rentrée à la maison, se change en cheval et dit à son père d'aller le vendre à la foire en se réservant la bride. L'acheteur, c'est Lattanzio, et il fait si bien que la bride lui est livrée. Alors commence pour le cheval, constamment maltraité, une vie misérable. Les deux filles de Lattanzio, par pitié, le conduisent, un jour, boire à la rivière. Alors le cheval se change en poisson, et, poursuivi par le maître, changé en thon, il sort de l'eau sous la forme d'un anneau orné d'un précieux rubis et saute dans le panier d'une des demoiselles d'honneur de la fille du roi, qui s'amuse à ramasser de beaux petits cailloux pour la princesse. Celle-ci trouve l'anneau dans le panier, et, pendant la nuit, l'anneau reprend la forme humaine et raconte toute l'histoire à la princesse.

Or, il advient que le roi tombe gravement malade, et aucun médecin ne peut le guérir. Lattanzio, habillé en médecin, se présente au palais et promet au roi la guérison : comme récompense, il ne demande que l'anneau qui est en possession de la princesse. Le roi recouvre la santé, et la princesse, après beaucoup de résistance, est obligée de donner l'anneau ; elle le lance contre un mur. Aussitôt, l'anneau devient une grenade qui s'ouvre et répand ses grains par terre. Lattanzio devient un coq, qui pique les grains ; mais un de ces grains lui a échappé et devient un renard qui étrangle le coq.

Un détail particulier distingue ce vieux conte italien de la plupart des contes oraux actuels de l'Europe occidentale ; c'est le trait

de l'anneau *sautant hors de l'eau* et arrivant ainsi aux mains d'une princesse. En dehors des contes provenant de l'Europe orientale, Russie, Bulgarie, Banat hongrois, nous n'avons, jusqu'à présent (voir plus haut, Chap. 3e, Section I, § 6) rencontré ce trait que dans un conte toscan n'appartenant pas à la branche de cette famille de contes dans laquelle doit se placer le conte de Straparola (rappelons que le trait de la princesse au bord de l'eau se trouve dans l'Inde).

Naturellement, il est impossible de savoir si la variante que Straparola a mise par écrit, a été recueillie par lui dans l'Italie même où si elle lui est arrivée de l'Orient.

Quant au déguisement du magicien en *médecin*, il figure, on le sait, dans divers contes oraux, tant de l'Europe occidentale (à commencer par notre conte inédit du Velay) que de l'Europe orientale. Les différences entre tous ces contes, d'un côté, et le conte de Straparola, de l'autre, sont si nombreuses que toute idée d'emprunt au livre italien doit être écartée.

E

L'HISTOIRE DE MESTRA DANS LES POÈTES GRECS ET DANS OVIDE

Les Grecs, — les Grecs d'autrefois, — et les Latins ont-ils connu le conte du *Magicien et son apprenti ?* On l'a dit, et c'est ce qu'il nous reste à examiner.

La question a été posée pour la première fois, si nous ne nous trompons, dans la revue *Germania*, en 1865, par le philologue Karl Schenkl (1) ; elle a été reprise, vingt-cinq ans plus tard, avec de longs développements, par M. Th. Zielinski dans la revue *Philologus* (2).

C'est un récit des *Métamorphoses* d'Ovide (3) que les deux érudits comparent avec notre conte du *Magicien et son apprenti*, — non pas avec tout l'ensemble du conte, mais avec l'épisode du jeune homme se changeant en animal et se faisant vendre, sous cette forme, par son père, puis reprenant sa forme naturelle et revenant à la maison :

Erysichthon a coupé un bois sacré de Cérès, et la déesse l'a puni de ce sacrilège en le condamnant à souffrir constamment d'une faim insatiable ; il a dévoré ainsi tous ses biens. Une fille lui reste, Mestra (ou Mnestra) ; il

(1) Tome X, p. 342.
(2) Année 1891, pp. 137-162.
(3) VIII, v. 847 et suiv.

la vend aussi ; mais, tandis qu'avec l'acheteur, elle longe la mer, elle invoque Neptune, et aussitôt le dieu la change en pêcheur à la ligne.

...formamque novat, vultumque virilem
Induit, et cultus pisces capientibus aptos.

L'acheteur ne la voyant plus, interroge le pêcheur, lequel répond qu'il n'a pas détourné les yeux de son hameçon et que personne autre que lui ne s'est trouvé sur le rivage. L'acheteur s'étant éloigné, Mestra reprend sa première forme et revient chez son père. Celui-ci, remarquant que sa fille a le don de se transformer *(transformia corpora)*, la vend chaque fois qu'il a besoin d'argent, et, chaque fois, elle s'échappe sous forme de cavale, d'oiseau, de génisse, de cerf, et revient à la maison.

Nunc equa, nunc ales, modo bos, modo cervus abibat.

Ce qui n'empêche pas Erysichthon de finir par se dévorer lui-même, membre par membre.

Avant Ovide, plusieurs poètes grecs avaient parlé de cette histoire. Le trait de la faim insatiable est dans Callimaque (né en 320 avant notre ère) ; mais Erysichthon n'est pas donné comme ayant une fille ; il mendie. — Dans Lycophron (né vers 270), il est le père d'une fille, un « renard » pour la ruse (ἕασάρας λαμπρουρίδος) qui prend toute espèce de forme (παντομόρφου) et subvient chaque jour à la faim dévorante de son père (δούπειναν.... ἀκμαῖαν πατρός).

— Dans Nicandre (vers l'an 140, toujours avant notre ère), vendue comme femme, Hypermnestra (c'est ici son nom) revient sous forme d'homme près de son père, à qui elle fournit la nourriture (1).

Évidemment, ces poètes grecs font allusion à une histoire supposée connue ; ce qu'il y a de plus précis, c'est, dans Nicandre, ce changement de femme en homme, qui ferait supposer un épisode analogue à l'épisode du pêcheur à la ligne dans Ovide.

Le scoliaste de Lycophron (2), qui résume toute l'histoire d'Erysichthon, à partir du moment où celui-ci abat le bois sacré de Demeter, ne nous éclaire pas beaucoup au sujet des transformations. Mestra est « une magicienne (φαρμακίς), qui se changeait en toute espèce d'animal ». Son père « la vendait chaque jour, et il se nourrissait du prix de la vente » ; elle ,« de son côté, changeait de forme et, s'enfuyant, revenait chez son père ». — A quel moment se changeait-elle en animal ? Il semble bien que ce soit, comme dans Ovide, au moment de s'enfuir de chez l'acheteur, et que les expressions « *la*

(1) Pour Callimaque et Lycophron, voir dans le *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* de Roscher, v° *Erysichthon*, l'article de M. Otto Crusius, et aussi l'édition Teubner de l'*Alexandra* de Lycophron (v. 1393 et suiv.).

(2) *Scholia vetera ad Lycophronis Alexandram* (dans l'édition Teubner de Lycophron), au vers 1393.

vendait » (ἐπιπρασκε γὰρ αὐτην) doivent s'entendre, toujours comme dans Ovide, d'une vente de la jeune fille non transformée.

En réalité, le texte d'Ovide est le seul qui soit clair, et les suppositions que l'on peut faire en dehors de ce texte n'ont pas grande valeur. On en a fait pourtant, et de très risquées, par exemple quand M. Zielinski dit qu'Ovide n'a pas donné la forme primitive du « conte hellénique », qui devait contenir « un motif analogue à l'artifice de la bride » *(ein der Zaumlist analoges Moliv)*. En effet, — suivez bien ce raisonnement, — Ovide, qui n'a rien raconté de Mestra que ses transformations, l'appelle l' « épouse d'Autolycus » *(Aulolyci conjux)*. « Si l'on combine ce qu'on sait de Mestra et d'Autolycus, « il en résulte que le dernier acheteur, l'acheteur définitif de Mes- « tra *(der endgüllige Kœufer der Mestra)* a été Autolycus. » Comme c'était un malin *(er, der listenreiche)* « il a dû découvrir facilement « *(leicht)* la nature de cet enchantement qui ramenait toujours la « jeune fille à son père ». Il a donc pu ainsi l'empêcher de s'échapper de sa maison à lui, et c'est ainsi qu'il est devenu le gendre d'Erysichthon « bien malgré celui-ci », lequel, n'ayant plus sa fille à vendre quotidiennement, en a été réduit à se dévorer lui-même.

A la suite de ces « combinaisons » ultra-ingénieuses vient cette réflexion du combinateur lui-même : « Il est très regrettable *(sehr « zu bedauern)* qu'au sujet des relations d'Autolycus avec Mestra « nous soyons si complètement dépourvus de renseignements *(dass « wir... so gar keine Kunde haben)*. »... Très regrettable, en effet, mais M. Zielinski y supplée de son crû.

En définitive, — et M. Zielinski le reconnaît lui-même (p. 153), — dans le *Magicien et son apprenti*, le héros est vendu *sous forme d'animal* et revient à la maison sous sa forme naturelle ; dans le récit d'Ovide, Mestra est vendue *sous sa forme naturelle* et s'échappe sous forme d'animal.

C'est là ce que Karl Schenckl appelait *(loc. cit.)* « un trait ABSOLUMENT *semblable (ein ganz æhnlicher Zug)* » dans les deux récits.

* * *

Supposons que l'histoire de la vente dans *Mestra* soit en réalité « absolument semblable » à ce qu'elle est dans le *Magicien et son apprenti*, aurait-on le droit d'en conclure que le *Magicien et son apprenti* se trouvait tout entier, avec ses traits et épisodes caractéristiques, dans la littérature ou, si l'on veut, dans le folklore de l'antiquité ?

Une première observation à faire, c'est que l'épisode de la vente pourrait parfaitement être supprimé des contes du type du *Magicien et son apprenti*, sans que ces contes cessent de posséder les éléments véritablement constitutifs de ce type. Et, de fait, cet épisode, — qui, en réalité, n'a d'autre utilité dans l'ensemble que de remettre sous la puissance du maître l'apprenti échappé, — fait défaut dans le conte gallois de *Kéridwen* que nous venons d'étudier.

C'est pourtant l'existence de cet épisode de la vente dans le conte mongol ou plutôt mongolo-indien du *Siddhi-Kûr*, qui amène M. Zielinski à déclarer (p. 150) que rien ne s'oppose à ce qu'on admette pour ce conte, — et, par suite, pour tous les contes du type du *Magicien et son apprenti*, — une « origine hellénique ».

Il faut serrer les choses de plus près. Quand bien même l'épisode de la vente, — tel que le présentent les contes indiens et asiatico-européens du type du *Magicien et son apprenti*, — serait d'origine hellénique, il ne s'ensuivrait pas du tout que les autres éléments de ces contes seraient helléniques aussi ; rien absolument ne le prouve. Et quant à l'*assemblage*, à l'*agencement* de ces divers éléments, duquel résulte ce type de conte, tout tend à nous persuader qu'il a été fait dans l'Inde.

Que, dans cet assemblage, il soit entré des éléments de différentes provenances, la chose n'est pas impossible. En effet, si l'Inde a été comme une grande fabrique de contes, — ce qui est, croyons-nous, un fait historique, — on peut se demander quels matériaux y ont été mis en œuvre. Parmi ces matériaux, s'en serait-il rencontré quelques-uns qui, originairement seraient venus du dehors, tout travaillés déjà et parfois même tout assemblés, et qui, se trouvant ne point faire disparate avec les produits de la maison, auraient été employés, soit dans des combinaisons, soit à l'état isolé, puis réexportés avec les produits véritablement indigènes ; le tout, sous la même marque de fabrique ? Cette possibilité, nous ne nous refusons nullement à l'admettre.

Un des principaux adversaires de Benfey, du moins l'un de ceux que l'on oppose le plus à Benfey, feu Edwin Rohde, l'auteur de l'ouvrage très connu sur *le Roman grec*, n'est pas, au fond, si éloigné de nous à ce sujet. Parlant d'une certaine légende occidentale qui se serait peu à peu établie en Orient, il la montre sortant plus tard de l'Inde, « ce grand lac dans lequel ont conflué tous les fleuves de contes *(dem grossen See, in welchen alle Strœme der Fabulistik zusammenflossen)* », et rentrant en Europe, où elle reparaît sous forme rajeunie dans un livre italien de nouvelles.

« Née en Grèce, elle a donc été jetée de là en Orient, pour qu'enfin « après bien des aventures elle revienne, tout à fait en étrangère, « dans notre Occident par des voies mystérieuses. »

Par des voies mystérieuses ? Nous dirons, nous, par un des grands courants historiques que nous avons tant de fois signalés comme ayant charrié les contes de l'Inde à travers le monde (1).

SECTION III

THÉODORE BENFEY ET M. JOSEPH BÉDIER SUR L'ORIGINE PREMIÈRE DE NOTRE CONTE

Dans la partie de son introduction au *Pantchatantra* consacrée au conte du *Magicien et son apprenti* (§ 167), Benfey cherche à motiver, par l'examen du conte en lui-même, sa thèse de l'origine bouddhique. « Ce combat de l'apprenti magicien contre les maîtres « (dans le *Siddhi-Kûr*) semble, dit-il, procéder originairement des « diverses *luttes de magie (Zauberkæmpfen)* entre les saints boud- « dhistes et brahmanistes, que rapportent les légendes des Boud- « dhistes. » Et Benfey renvoie notamment à une légende (le *Prâtihârya sutra*), qu'Eugène Burnouf a traduite (2) :

Il y avait, du temps de Gautama (le Bouddha), « six maîtres (brahmanes) qui ne savaient pas tout, mais qui s'imaginaient tout savoir » ; ils jalousaient Gautama. « Allons, se dirent-ils, lutter avec le Çramana (ascète) Gautama dans l'art d'opérer, au moyen d'une puissance surnaturelle, des prodiges supérieurs à ce que l'homme peut faire. » Ils vont trouver le roi du Kôçala, qui fait construire un édifice pour que Gautama y fasse ses prodiges ; les auditeurs des six maîtres en font construire également un pour chacun d'eux.

Tout étant prêt, Gautama entre dans une méditation si intense, qu'une flamme va mettre en feu l'édifice qui lui est destiné. Puis, le feu s'éteint sans avoir rien brûlé. Alors, le roi dit aux maîtres : « Gautama vient d'opérer un prodige ; opérez-en donc un aussi à votre tour. » Mais les maîtres répondent : « O roi, il y a ici une foule immense de peuple ; comment sauras-tu si le prodige est opéré par nous où par le Çramana Gautama ? »

(1) Le passage cité d'Edwin Rohde se trouve dans un mémoire présenté au 30e Congrès des Philologues allemands (Rostock, 1875) et reproduit, avec quelques additions, à la fin de la seconde édition du livre d'Edwin Rohde sur le Roman grec (*Der griechische Roman*, 2te *Auflage*. Leipzig, 1900) p. 600. — Au sujet du livre lui-même, on peut faire remarquer que Rohde ne connaissait pas l'existence des romans indiens, lesquels seraient, relativement à la forme, les prototypes du roman grec *à tiroirs*. Un indianiste distingué, M. Félix Lacôte, professeur à la Faculté des Lettres de Lyon, a posé dernièrement cette question toute nouvelle et l'a traitée avec sa compétence spéciale (*Sur l'origine indienne du roman grec*, dans les *Mélanges Sylvain Levi*, Paris, 1911).

(2) Eug. Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* (1re éd., Paris, 1844), pp. 162 et suiv.

Ils se dérobent de la même façon quand Gautama opère d'autres prodiges de ce genre.

Ainsi, en fait, c'est le Bouddha *seul* qui opère des prodiges devant le roi et devant le peuple ; les « maîtres » n'ont qu'une simple velléité de lutter avec lui sur ce terrain. Où sont les « luttes de magie » dont parle Benfey ? et quel rapport cette exhibition de prodiges, quand même elle aurait lieu aussi du côté des six maitres, peut-elle avoir avec le combat acharné, le duel véritablement à mort que, dans le conte, le magicien engage à coups de transformations contre son apprenti, et dans lequel il perd finalement la vie (1) ?

* * *

Nous n'avons donc rien à objecter quand M. Joseph Bédier, dans son livre *Les Fabliaux*, rejette l'idée de Benfey, et se refuse à voir, dans le *Magicien et son apprenti*, des « données bouddhiques » (2). Mais, regardant les choses de haut et de loin, M. Bédier n'a pas mis à nu ce qui est, en réalité, l'erreur de Benfey ; il censure, à vrai dire, une thèse que Benfey n'a jamais soutenue.

Après avoir traduit, assez peu exactement, le passage de Benfey que nous avons rapporté (3), M. Bédier procède à une exécution sommaire : « On nous permettra, dit-il, de demeurer sceptique : « le don de métamorphose est le privilège le plus élémentaire de « tout sorcier, indien ou européen, et la Canidie d'Horace s'en se- « rait fait un jeu. »

On nous permettra, à notre tour, de faire une petite remarque. Benfey, dans le passage censuré, a parlé de « luttes de magie » *(Zauberkæmpfe)*, et cela à propos des combats que se livrent, dans le *Magicien et son apprenti*, deux personnages se métamorphosant, prenant coup sur coup toute sorte de formes. Il n'a pas dit un mot du « don de métamorphose », et jamais il n'a prétendu que l'idée d'un pareil « don » serait une idée spécialement bouddhique ou, si l'on veut, spécialement indienne. M. Bédier envoie donc sa Canidie enfoncer une porte ouverte.

(1) Benfey, qui renvoie en premier lieu au livre d'Eugène Burnouf, renvoie aussi à un travail d'Anton Schiefner, *Leben des Buddha*, qui aurait été publié dans les *Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg par divers savants*, 1851, VI, 260. — Malgré toutes nos recherches, aidées de l'obligeant concours de bibliothécaires de la Bibliothèque Nationale, il nous a été impossible de trouver cette Vie du Bouddha.

(2) 1re édition, 1893, p. 122.

(3) M. Bédier traduit le *Zauberkæmpfe* (« luttes de magie ») de Benfey, par le simple mot « conflits » ; ce qui fausse le sens général du passage cité.

Oui, Benfey s'est trompé ici, mais non de cette façon grossière : on l'a vu. C'est d'une tout autre façon que trop souvent il exagère le rôle du bouddhisme, dans l'histoire des contes asiatico-européens. Mais ce serait être souverainement injuste que de résumer dans ces exagérations toute son œuvre : si l'on considère l'ensemble de ses travaux, on peut dire que, dans les études folkloriques, l'action de Benfey a été scientifiquement bienfaisante ; elle a déterminé une poussée en avant, une ardeur d'exploration, à la fois entretenue et réglée par un plan de campagne qui, dans ses lignes principales, est excellent. Reste la grande affaire, synthétiser les résultats de toutes ces investigations ; c'est ici que notre rôle, à nous autres Français, paraît tout indiqué : faisons constamment appel à ce sens de l'*ordre*, *lucidus ordo*, qui a si longtemps caractérisé notre race, et nous pourrons, à force de rapprochements minutieusement exacts entre tant de documents recueillis parfois sans qu'on en ait soupçonné l'importance, à force de classements méthodiques, arriver à des groupements non point factices, mais *naturels*, et alors, après avoir pris contact avec certains grands faits historiques, établir solidement des conclusions qui, pour plus d'un folkloriste, seront vraiment révélatrices.

SECONDE ET DERNIÈRE PARTIE

LE CONTE DE « L'ARTIFICIEUX YOGHI ET LE VÉTALA »

Nous avons, croyons-nous, examiné à peu près sous toutes ses faces la première moitié de l'Introduction du *Siddhi-Kûr*, la seule à laquelle Benfey attribuait de l'importance au point de vue de la propagation des contes indiens vers notre Occident. Ce que nous dirons de la seconde, aura son utilité en montrant que, pas plus que la première, elle n'est bouddhique d'origine.

Cette seconde moitié de l'Introduction du livre mongol est un arrangement de l'Introduction-cadre du livre indien la *Vetâla-pantchavinçati* (les « Vingt-cinq [Récits] du Vétâla », sorte de Vampire), rattachée tant bien que mal au conte du *Magicien et son apprenti*. Il convient de donner d'abord le résumé du récit indien, non encore arrangé à la bouddhique (1) :

(1) Nous avons déjà parlé de cette Introduction de la *Vetâla-pantchavinçati* dans un précédent travail publié ici même, en 1910, *Le Conte de « la Chaudière bouillante et la Feinte maladresse »*, § 2.

Un ascète mendiant, un *yoghî* magicien, a besoin, pour ses incantations, d'un cadavre qui est pendu à un certain arbre. L'intrépide roi Vikramâditya promet par générosité à ce yoghî de lui procurer ce cadavre, entreprise difficile, durant laquelle le roi ne doit pas prononcer une seule parole : autrement, le cadavre lui échapperait et retournerait aussitôt à son arbre. A peine Vikramâditya a-t-il chargé le cadavre sur ses épaules, qu'un *vétâla*, une sorte de vampire qui s'est logé dans le corps du mort, se met à raconter une histoire, à la fin de laquelle il adresse au roi une question se rapportant au dénouement. Vikramâditya se laisse entraîner à répondre, et le cadavre retourne à l'arbre. — Cette aventure se reproduit encore vingt-trois fois. A la vingt-cinquième, Vikramâditya garde obstinément le silence, et le charme est rompu.

Alors le vétala dit au roi que le yoghî veut le prendre, lui, Vikramâditya, pour victime d'un sacrifice humain, et il lui indique le moyen de déjouer ses mauvais desseins. Vikramâditya peut ainsi trancher au yoghî la tête d'un coup de sabre.

Voici maintenant ce que cette Introduction-cadre est devenue dans le *Siddhi-Kûr* (nous rappellerons que la première partie du récit mongol s'est arrêtée au moment où les sept magiciens gisent morts devant le Maître Nâgardjouna) :

En voyant les sept cadavres, le Maître est troublé dans son cœur, et il dit au prince : « Pour protéger ta vie à toi seul, j'ai réussi à anéantir sept vies : voilà une très mauvaise chose. » Le prince alors se déclare prêt, pour expier la faute et témoigner sa reconnaissance envers le Maître, à exécuter toutes les tâches que celui-ci voudra lui assigner. Le Maître lui dit : « S'il en est ainsi, dans un frais bocage, au cimetière, se trouve Siddhi-Kûr (le « Mort doué du *siddhi* », d'une vertu magique) ; au-dessus de la ceinture, il est d'or ; au-dessous, d'émeraude, et sa tête est de nacre. Il faut, pour ta pénitence, que tu l'apportes ici. Si tu y réussis, je pourrai, par son moyen, produire de l'or ; les gens de Djamboudvîpa (l'Inde) pourront atteindre l'âge de mille ans et parvenir à la plus haute perfection. »

Le Maître explique au prince ce que celui-ci doit faire pour prendre Siddhi-Kûr, qui, à l'arrivée du prince, grimpera sur un manguier. Grâce à ces instructions, le prince s'empare de Siddhi-Kûr, le met dans un sac que le Maître lui a donné et, chargeant le sac sur ses épaules, il s'en retourne vers le Maître, qui lui a bien recommandé de ne pas laisser échapper un mot en route. Il a déjà marché bien des journées, quand Siddhi-Kûr lui dit : « La journée est longue ; nous nous ennuierons ; raconte une histoire, ou, moi, j'en raconterai une. » N'ayant pu tirer du prince autre chose qu'un signe de tête, Siddhi-Kûr commence une histoire, et, à la fin, le prince fait de lui-même une réflexion. Aussitôt Siddhi-Kûr se dégage du sac et s'enfuit. C'est seulement après la vingt-troisième histoire qu'il est apporté au Maître Nâgardjouna.

On voit combien est affaibli, dans ce récit bouddhique, — avec son homme d'or et de pierres précieuses remplaçant le cadavre où s'est logé le vétâla, — le caractère étrange et macabre de la

Vetâla-pantchavinçati. Cet homme d'or, du reste, n'est point particulier au *Siddhi-Kûr*, témoin la variante suivante de l'introduction du livre indien :

Le roi Vikramâditya a vaincu le Vétala Agni, qui faisait mourir, chaque nuit, le roi qu'avaient choisi dans la journée les ministres du pays d'Avantî, et ce vétâla est devenu son ami. Or, un jour, un yoghî se présente devant Vikramâditya et obtient du généreux roi que celui-ci soit son assistant dans une cérémonie funèbre. Vikramâditya suit donc le yoghî au cimetière où le yoghî lui dit d'apporter un mort qui est attaché dans un arbre. Le roi monte sur l'arbre et coupe avec son glaive les liens du cadavre, qui tombe sur le sol. A peine le roi est-il descendu, que le cadavre se retrouve sur l'arbre dans la même position. Vikramâditya remonte sur l'arbre, prend le cadavre et descend. En ce moment apparaît le Vétâla Agni, et « il fit au roi vingt-cinq récits qui dissipèrent sa fatigue ». Après quoi, le vétâla révèle à Vikramâditya que le yoghî est un grand magicien ; il veut offrir le roi en sacrifice « pour gagner *l'homme d'or* ». Ainsi averti, Vikramâditya tranche la tête du yoghî. « A peine cette tête fut-elle coupée qu'un homme d'or apparut et loua la majesté du roi. » Le roi prend l'homme d'or et retourne dans son palais. « Par la faveur de cet homme d'or, il devient aussi riche que Kouvera (le dieu des richesses). »

Cette histoire fait partie d'un livre écrit dans un des dialectes de l'Inde, le bengali, et qui, sous le titre de *Balris Sinhasan*, est une version d'une des recensions d'un livre sanscrit de même titre, la *Sinhâsana-dwâtrinçika* (les « Trente-deux [Récits] du Trône ») ; elle est racontée par une des trente-deux statuettes entourant le trône donné par le dieu Indra à Vikramâditya et retrouvé sous terre par un de ses successeurs (1). Cette recension montre bien que, dans le récit mongolo-indien, Siddhi-Kûr réunit en sa personne le vétâla et « l'homme d'or ».

Nous ferons remarquer que, dans cette même recension, il n'y a pas trace de bouddhisme (2).

(1) Léon Feer, *Les Trente-Deux Récits du Trône* (Paris, 1883), pp. 14-22.

(2) Un conte analogue a été versifié au XIe siècle par Somadeva de Cachemire dans son *Kathâ Sarit Ságara* (l' « Océan des Fleuves de contes ») où Vikramâditya est secouru par le dieu Vichnou (traduction anglaise de C.-H. Tawney, Calcutta, t. I, 1880, pp. 349 et suiv.). C'est ce dieu qui apparaît en songe au roi pour lui dire de se méfier de l'ascète mendiant Prapantchabouddhi, à qui Vikramâditya a promis de prendre part à une incantation dans un cimetière ; c'est Vichnou aussi qui indique au roi le moyen de tuer l'ascète. Quand le roi a tranché la tête de Prapantchabouddhi, il entend dans les airs la voix du dieu Kouvera, qui l'applaudit. Le dieu lui donne le pouvoir de s'envoler partout où il veut aller et lui fait présent, sur sa demande, de cinq gigantesques *statues d'hommes en or*, indestructibles : si on leur coupe un membre pour en employer l'or, ce membre repousse à l'instant.

* * *

On pensera peut-être que c'est seulement dans la version bouddhicisée, mise en langue mongole, que s'est faite la combinaison entre le thème du *Magicien et son apprenti* et le thème de *l'Artificieux yoghi et le vélâla ;* car cette combinaison est tout arbitraire, et l'idée ne peut en être venue spontanément à deux, à dix conteurs n'ayant aucune relation les uns avec les autres. Or cette même combinaison se rencontre dans un conte oral indien, mais entre thèmes non bouddhicisés, par conséquent sans le moindre Nâgardjouna ou personnage analogue : elle existe dans le conte du Haut-Indus dont nous avons donné ci-dessus ce qui se rapporte au thème du *Magicien et son apprenti*, et ce fait est la preuve que les bouddhistes l'ont trouvée, déjà tout effectuée, dans le répertoire des contes indiens, où, plus que probablement, la forme que le *combinateur* primitif a donnée à son idée de réunir les deux thèmes, n'est pas restée sans se modifier dans le cours des âges.

Dans notre résumé du conte du Haut-Indus (Première partie, chap. 2, B, *d*), nous nous sommes arrêté à l'endroit où le fils du brahmane, qui s'est changé en poisson et qui est en danger d'être pris par le fakir son maître, changé en alligator, saute sur la rive et, se transformant en moustique, va se cacher dans une des narines d'un pendu.

Le fakir, avec un petit morceau d'argile molle, bouche les narines du cadavre ; puis, pour plus de sûreté, il bande la tête avec un linge qu'il se fait donner par un passant. Puis il va trouver un riche et généreux marchand, nommé Ali, qui, à sa prière, lui promet de lui rendre service. Le fakir lui dit alors : « Dans un certain endroit, il y a un cadavre pendu à un arbre. Vas-y, coupe la corde et apporte-moi le corps. » Ali le Marchand, bien que très ennuyé de cette commission, s'en va pendant la nuit à l'endroit désigné. Il ne réussit pas d'abord dans son entreprise ; car le pendu lui échappe plusieurs fois et va se rependre. Enfin, le fakir dit au marchand que pour arriver à ses fins, il devra ne pas ouvrir la bouche, ne pas dire un mot, quoi qu'il arrive.

Ali décroche donc le pendu, qui lui raconte une histoire et provoque de sa part des réflexions. Cette même scène se reproduit la nuit suivante. La troisième nuit, le cadavre, avant de commencer une nouvelle histoire, dit à Ali qu'il fait bien chaud et le prie de défaire son bandeau et d'enlever l'argile de ses narines. Ali, dans sa simplicité, lui donne satisfaction. Aussitôt le moustique s'échappe et redevient le fils du brahmane.

Le conte se termine comme il peut ; — car nous avons certainement affaire ici à une forme altérée de la combinaison primitive. — A la suite d'un défi du jeune homme au fakir, celui-ci se

transforme en tigre, et le jeune homme en chèvre. Les gens du village, prévenus par le brahmane et par son fils, se mettent aux aguets et tirent sur le tigre ; ils le tuent, mais ils tuent aussi la chèvre.

* * *

A la différence du conte du *Magicien et son apprenti*, le conte du *Vélâla* paraît ne pas avoir voyagé vers l'Occident, pas plus sous sa bonne forme que sous sa forme bouddhicisée : il était trop bizarre.

CONCLUSION

Ainsi, contrairement à ce que croyait Benfey, le conte qui sert d'introduction au *Siddhi-Kûr* mongol, n'est d'origine bouddhique, ni pour sa première, ni pour sa seconde partie.

Contrairement à ce que Benfey croyait aussi, le *Siddhi-Kûr* n'a joué aucun rôle dans la propagation du conte du *Magicien et son apprenti* vers notre Occident.

Mais, à ces résultats négatifs, cette longue étude peut ajouter des résultats parfaitement positifs : dans l'histoire des voyages de ce conte du *Magicien*, tout nous reporte à l'Orient ; tout témoigne de l'existence historique des courants qui, partant du grand « lac indien », sont allés, de l'Est à l'Ouest, vers l'Asie occidentale, l'Afrique septentrionale, l'Europe, tandis que d'autres courants, partant du même point, se dirigeaient vers le Nord (Chine, Tibet, Mongolie) et vers l'Est (Indo-Chine et Indonésie).

A propos du *Magicien et son apprenti*, nous avions à nous occuper surtout des courants se dirigeant vers l'Occident ; nous avons indiqué, par exemple, ces courants qui, de l'Inde, ont passé par les pays turcs, par les pays russes, amenant à l'une des extrémités occidentales de l'Ancien Continent le « musicien » des contes indiens, ce musicien qui, pour se faire livrer son ennemi transformé, joue et chante devant un râdjâ ou devant le dieu Indra. Installé en Bretagne sous forme de « ménétrier », le musicien s'y rencontre avec le « médecin » des contes de la Russie et de bien d'autres contrées. — Toujours en Bretagne, nous avons vu le héros, qui, là comme dans tant de pays, se change d'ordinaire en bague, devenir parfois une *orange*, comme dans l'Inde et à Blida, et l'orange tomber *par la cheminée* au milieu de gens rassemblés, comme la pomme d'un conte bulgare. — En Bretagne encore, nous n'avons pas toujours trouvé le héros réduit à ses propres inspirations chez le magicien : là, comme dans dans l'Inde, comme à Blida, comme dans le Caucase, il rencontre

parfois une secourable conseillère, qu'il épouse après sa victoire sur son ancien maître.

Ce serait chose facile de dire que l'imagination des conteurs aurait, en Bretagne, varié le thème ; mais ce serait se payer de mots. En fait, le ménétrier breton est ailleurs un musicien russe, un musicien turc, un musicien hindou. Le médecin breton est un médecin italien, un médecin portugais, un médecin norvégien, un médecin lithuanien, etc.

Le conte du *Magicien et son apprenti* est donc arrivé en Bretagne, non comme un thème à varier ; des courants parallèles ont apporté en cette « fin de la terre » diverses variations toutes composées. Personne, nous aimons à le croire, n'ira soutenir qu'à l'inverse ce serait en Bretagne que ces multiples courants auraient pris naissance pour aller jusqu'en Orient.

Notons encore, au sujet de notre conte, le double courant qui, passant par des pays orientaux que l'on sait avoir reçu les contes indiens, a emporté vers l'Occident la double variante dans laquelle une exclamation, soit de fatigue et de douleur, soit de contentement, fait apparaître le magicien qui sera le maître du héros. — Enfin, c'est un courant d'Orient en Occident qui a apporté dans les pays russes et dans d'autres pays slaves le trait de la princesse se trouvant sur le bord d'une rivière, quand le héros transformé vient se mettre en sa possession ; car ce trait, nous l'avons relevé dans un conte indien de la région de Bénarès.

Nous nous bornons à rappeler, très sommairement, ces quelques faits ; bien d'autres sont entrés dans l'enchaînement de notre argumentation, qui n'a rien de l'*a priori*. Et ces faits peuvent, ce nous semble, nous autoriser à poser de nouveau notre vieille thèse : ce n'est pas seulement une forme de chaque conte qui a voyagé de l'Inde dans toutes les directions et notamment vers l'Occident ; c'est une foule de variantes ; on le verra de plus en plus, à mesure qu'on aura recueilli plus de contes indiens.

A la fin d'un de ses chapitres, M. Bédier estime que le résultat de ses discussions, c'est que l'on doit « renoncer *à tout jamais* », — le mot y est, — « à l'hypothèse de l'origine indienne ou orientale des contes populaires (1) ».

Les lecteurs qui nous ont fait l'honneur de nous suivre dans nos investigations, diront si cet arrêt tranchant peut et doit s'appliquer à notre conte du *Magicien et son apprenti*.

(1) *Op. cit.*, fin du chapitre VII, p. 224 de la 1re édition.

UN ÉPISODE D'UN ÉVANGILE SYRIAQUE

ET LES CONTES DE L'INDE

(Extrait de la *Revue biblique* publiée par *l'École pratique d'Études bibliques* des Dominicains de Jérusalem. Janvier et Avril 1919.)

LE SERPENT INGRAT. — L'ENFANT ROI ET JUGE

Il faut que nous nous acquittions aujourd'hui d'une vieille dette, dont la libération de la Belgique nous permet enfin de faire parvenir le montant à destination.

En 1914, peu avant la guerre, notre excellent et distingué ami, le R. P. Paul Peeters, Bollandiste, faisait paraître son curieux volume, *Les Évangiles apocryphes. — L'Évangile de l'Enfance. Rédactions syriaques, arabe et arméniennes, traduites et annotées* (1), et, dans l'*Introduction* (p. VII), à propos d'un épisode des rédactions syriaques, il annonçait que nous donnerions à la *Revue Biblique* une « note », traitant de l'épisode en question.

Cette note, quelque peu développée, nous la publions au lendemain de la victoire, et le R. P. Peeters va pouvoir la lire dans son Bruxelles délivré.

* * *

Il y a une quarantaine d'années, le grand dictionnaire allemand de théologie catholique, le *Kirchenlexikon*, dit de Wetzer et Welte, résumant ce que l'on savait alors de l'Apocryphe intitulé l'*Evangile de l'Enfance du Sauveur*, constatait qu'on ne connaissait cette production hérétique que par un texte arabe, publié en 1697 par H. Sike; il ajoutait qu'à en juger par certaines particularités de la langue, ce texte arabe devait dériver d'un texte syriaque (2). Maintenant, le

(1) Paris, A. Picard, 1914.
(2) Vol. I, (1880), col. 1074.

fait est certain : le texte syriaque a été découvert, en 1890, dans la Mésopotamie, à Alkôsh (vilayet de Mossoul), par M. E. A. Wallis Budge, et ce savant l'a publié, en 1899, accompagné d'une traduction anglaise, après l'avoir collationné avec le texte d'un autre manuscrit syriaque, appartenant à la Société Asiatique de Londres (1).

On possède donc actuellement, pour l'*Evangile de l'Enfance*, une rédaction syro-arabe, que le R. P. Peeters a constituée, en notant soigneusement, sur la traduction du texte arabe de Sike, les variantes fournies par les deux manuscrits syriaques.

D'après le *Kirchenlexikon*, cet *Évangile de l'Enfance* a toujours joui d'un grand crédit chez les nestoriens, en Syrie et aussi en Perse et en Égypte. Et un fait que signale le R. P. Peeters, la condamnation qui a été portée contre cet Apocryphe par l'archevêque de Goa à la fin du XVIe siècle (condamnation sur laquelle nous reviendrons) montre que ce prétendu Évangile avait pénétré dès avant cette époque dans l'Inde chez les chrétiens du Malabar.

* * *

C'est seulement dans les deux manuscrits syriaques que se rencontre l'épisode dont nous avons à nous occuper (2). Si le *Kirchenlexikon* l'avait connu, il l'aurait rangé parmi les historiettes « dans lesquelles l'imagination orientale se donne libre cours et va jusqu'à l'absurde ». Mais notre épisode peut, du moins, être le point de départ de recherches qui, pour notre part, ont été loin de ne nous avoir rien appris.

Notons d'abord que, pour ce qu'on peut appeler son introduction, le récit syriaque a toute une partie commune avec l'arabe (p. 50) : l'Enfant Jésus rassemble autour de lui les petits garçons du pays et ils le font leur roi :

Ils étendirent leurs vêtements par terre, et Jésus s'assit dessus. Ils lui tressèrent une couronne de fleurs et la lui posèrent sur la tête en guise de diadème. Et ils se placèrent autour de lui, à droite et à gauche, comme des chambellans qui se tiennent aux côtés du roi. Et quiconque passait par la route, les petits garçons l'attiraient de force et lui disaient : « Venez, prosternez-vous devant le roi, et puis poursuivez votre chemin ».

(1) *Introduction* du R. P. Peeters, p. v.

(2) Cet épisode n'existe ni dans l'arabe ni dans une rédaction arménienne, publiée intégralement pour la première fois en 1898 (*Introd.*, p. XXIX), et dont le R. P. Peeters donne la traduction.

Vient ensuite (pp. 51-53), — très longuement racontée dans l'arabe, abrégée dans les deux manuscrits syriaques, — l'histoire d'un enfant mordu par un serpent, et qui, emporté par ses parents, est guéri par le petit roi, auprès duquel il passe.

Dans un autre chapitre, qui suit immédiatement dans les deux manuscrits syriaques et que ne donne pas l'arabe, figure encore un serpent, et il semblerait qu'une sorte d'*attraction* a juxtaposé cette seconde histoire du serpent à la première ; mais, intercalée ou non dans le récit primitif, elle est la seule des deux qui mérite d'être examinée, en même temps que leur commune introduction.

Un homme arriva de Jérusalem. Les enfants allèrent à lui et l'arrêtèrent en disant : « Venez saluer notre roi ». Quand cet homme arriva, Jésus remarqua qu'un serpent était enroulé autour de son cou, et tantôt le suffoquait, tantôt lâchait prise. Jésus lui dit : « Depuis combien de temps ce serpent est-il à votre cou ? » Il lui dit : «Depuis trois ans ». Jésus lui dit : « D'où est-il tombé sur vous ? » L'homme dit : « Je lui ai fait une belle et bonne action, et il m'a rendu le mal ». Jésus lui dit : « De quelle façon lui avez-vous fait le bien et vous a-t-il rendu le mal ? » L'homme dit : « Je l'ai trouvé en hiver, raidi de froid. Je le mis dans mon sein et, arrivé à la maison, je le déposai dans une cruche de terre, dont je fermai l'ouverture. Et, quand j'ouvris la cruche pour l'en retirer, l'été venu, il se jeta autour de mon cou et s'y enroula. Il me tourmente et je ne parviens pas à m'en délivrer ».

Jésus dit : « Vous avez mal agi et lui avez fait tort sans le savoir. Dieu a créé le serpent dans la poussière, pour y vivre et avoir alternativement froid et chaud. Que ne l'avez-vous laissé vivre dans la poussière, comme Dieu l'a créé ? Mais vous l'avez emporté et enfermé dans une cruche, sans nourriture. Vous avez mal agi à son endroit ». Et Jésus dit au serpent : « Descends de dessus cet homme et va-t'en vivre sur le sol ». Et le serpent se détacha du cou de l'homme. Et cet homme dit : « En vérité, vous êtes roi, le roi des rois, et tous les enchanteurs et tous les esprits rebelles reconnaissent votre empire ».

Cette bizarre petite histoire peut se diviser en deux parties :

— Un homme prend chez lui un serpent, raidi par le froid, auquel il veut sauver la vie ; le serpent se montre ingrat, non point, sans doute, en tuant l'homme, mais en le tourmentant ;

— L'affaire se trouve portée devant l'Enfant Jésus, jouant le rôle de roi et de juge. Le petit roi donne tort à l'homme, tout en le débarrassant du serpent.

Il y a là une combinaison de deux thèmes folkloriques, le thème du *Serpent ingrat* et le thème de l'*Enfant roi et juge*. Nous aurons à prendre successivement ces deux thèmes et à en rechercher les éléments dans l'épisode de l'Apocryphe syriaque.

CHAPITRE I

LE SERPENT INGRAT

Un thème qui se rencontre fréquemment dans le folklore de l'Inde, c'est le thème du *Serpent sauvé*, thème qui a deux branches :

1° Le serpent se montre reconnaissant envers son bienfaiteur ;

2° Le serpent se montre ingrat.

Naturellement, nous n'avons à nous occuper ici que du *Serpent ingrat*. Nous en examinerons deux formes qui se trouvent, l'une et l'autre, dans les *Fables* de La Fontaine et qui, chose curieuse, se réunissent en partie dans l'historiette syriaque.

L'étude de ces deux formes, bien distinctes, fera, dans le présent travail, l'objet de deux Sections, que nous désignerons par les noms de deux personnages, aussi peu historiques l'un que l'autre, Ésope et celui que La Fontaine appelle « Pilpay, sage indien » (1).

SECTION A

LA FABLE ÉSOPIQUE

Le commencement du récit de l'Apocryphe syriaque, tout le monde l'a reconnu : c'est celui de la fable de La Fontaine *Le Villageois et le Serpent* (livre V, fable XIII), laquelle, d'après La Fontaine lui-même, est une fable ésopique (2). Serpent raidi par le froid (ὑπὸ κρύους πεπηγότα ; *gelu rigentem*, dans Phèdre) ; paysan qui le trouve et le réchauffe dans son sein (ὑπὸ κολπὸν ἔθετο· θερμανθεὶς δὲ ἐκεῖνος... ; *sinuque fovit*), voilà bien le syriaque ; mais un dénouement tragique termine brusquement la fable : dès que le serpent est réchauffé, il se jette sur l'homme, qu'il mord et fait périr.

Donc, ici, à la différence du syriaque, pas de contestation à juger entre les deux acteurs du petit drame, l'un étant immédiatement supprimé. C'est la victime elle-même qui s'accuse et qui condamne sa folie : « J'ai ce que j'ai mérité : pourquoi ai-je eu compassion d'un méchant » (3) ?

(1) *Avertissement de l'auteur*, en tête du « Second Recueil de fables », publié en 1678 et commençant par le livre VII.

(2) *Fabulæ æsopi æ collectæ*, éd. C. Halm (Leipzig, 1872), nos 97 et 97b. — Phèdre, lib. IX, fab. XVI. — L'éditeur des *Fables* de La Fontaine, dans *Les Grands Écrivains de la France*, M. Henri Régnier, donne, à ce sujet, bon nombre de renseignements.

(3) Dans Phèdre, par une invraisemblance un peu trop forte, c'est le serpent lui-même qui fait une réflexion analogue. Un autre serpent lui ayant demandé quelle

Pour avoir, comme dans le syriaque, un jugement, un vrai jugement, rendu par un tiers entre l'homme et le serpent, il faut arriver à la seconde forme du thème du *Serpent ingrat*, à celle de « Pilpay », dans laquelle, — toujours comme dans le syriaque, — l'homme n'est pas tué, mais torturé par le serpent, *qui s'enroule autour de son cou*. Et cet intermédiaire nous amènera au thème de l'*Enfant roi et juge*, que le syriaque adapte à ce thème du *Serpent ingrat*.

* * *

La seconde forme du thème du *Serpent ingrat* et le thème de l'*Enfant roi et juge* sont incontestablement indiens : on le verra. La forme dite « ésopique » le serait-elle également ? Il n'y aurait là rien d'impossible.

Mais, objectera-t-on, l'Inde est un pays tropical, et ce serpent raidi par le froid ?... L'Inde est aussi, on l'oublie trop, le pays de l'Himâlaya, ce « Séjour de la neige », comme le dit son nom (1).

Avant d'aller plus loin, ouvrons un vieux livre, d'un auteur de la fin du XIVe siècle, la *Summa Prædicantium*, du Dominicain anglais Jean de Bromiard, et voyons comment, d'après diverses sources, est racontée notre fable (2) :

Un homme, creusant la terre en hiver, trouva un serpent, comme mort de froid *(quasi frigore mortuum)* dans son trou *(in camerâ suâ)*. Pris de pitié, il le porta près du feu et le réchauffa, ou, selon quelques livres *(sicuti aliqui habent libri)*, il le mit dans son sein pour le réchauffer.

Une fois réchauffé, le serpent mord l'homme, et à la plainte de celui-ci, il répond qu'il obéit à sa nature, laquelle ne connaît pas la reconnaissance *(Sic natura docet, quæ grates solvere nescit)* (3).

était « la cause de son forfait » *(causam facinoris)*, il répond : « C'est pour qu'on apprenne à ne pas rendre service aux méchants *(Ne quis discat prodesse improbis)*.» — Quant à La Fontaine, il a changé du tout au tout le dénouement : ce n'est pas le serpent qui tue l'imprudent villageois ; c'est le villageois qui, à coups de hache, tue le serpent ranimé et devenu agresseur. Et la fable finit par cette réflexion consolante sur les ingrats :

« ...qu'il n'en est point
Qui ne meure enfin misérable ».

(1) Dans une des *Monographies folkloriques*, en cours de publication dans la *Revue des Traditions populaires*, nous avons étudié assez longuement cette question du froid et de la neige dans l'Inde (*Le Sang sur la neige*, année 1915, pp. 164 et suiv.).

(2) Joannes de Bromiard, *Summa Prædicantium* (éd. de Lyon, 1527), G. IIII, *Gratitudo*, 17.

(3) Dans sa *Ballade XXXVI*, dont la source paraît être la même que celle de l'*Exemplum* de Bromiard, le poète Eustache Deschamps (mort en 1422) a aussi le

Ce serpent, engourdi dans son trou pendant l'hiver, c'est, dans Bromiard, — ou plutôt dans la version de la fable reproduite par le vieux Dominicain, — un trait parfaitement observé des mœurs des serpents, dans l'Inde comme ailleurs. Nous avons, à ce sujet, l'avantage de pouvoir citer une autorité de premier ordre.

Consulté par nous, M. Louis Roule, professeur au *Muséum d'Histoire naturelle*, a bien voulu nous donner d'intéressantes précisions : « Les serpents, dans les pays tempérés et les régions montagneuses des pays chauds, sont souvent des animaux hibernants. Beaucoup deviennent inertes sous l'action du froid, même modéré, ne mangent point et ne se meuvent plus. Ils se pelotonnent sous un abri, et attendent là le retour des jours tièdes. Si on les prend en cet état, et si on les place dans un lieu chaud (au voisinage d'un feu de cheminée, par exemple, ou d'un poêle), le résultat obtenu est semblable à celui du retour de l'été : leur léthargie s'atténue et ils redeviennent capables de se mouvoir ».

Examinant, à notre demande, la fable de La Fontaine, et notamment les vers qui montrent le Serpent

> ...Sur la neige étendu,
> Transi, gelé, perclus, immobile, rendu,
> N'ayant pas à vivre un quart d'heure,

M. Roule continue ainsi : « La fable de La Fontaine exprime convenablement le fait, si on la dépouille des amplifications qu'elle contient : *sur la neige étendu*, — en temps de neige, les serpents sont déjà terrés, et incapables de sortir de leurs trous ; — *n'ayant pas à vivre un quart d'heure*, — le phénomène d'engourdissement par le froid est normal ; seul, un refroidissement prolongé et intense, qui serait causé par un accident, pourrait tuer l'individu. »

L'Inde, dit ensuite M. Roule, est riche en serpents. Le Catalogue de Boulenger (*Fauna of Britisch India. Reptilia and Batrachia*, Londres, 1890) en mentionne 264 espèces. Beaucoup d'entre elles habitent les massifs montagneux, où la plupart, comme celles de notre pays, subissent les alternatives saisonnières d'un engourdissement passager et d'un retour à la vie active. »

* * *

Voilà ce que nous apprend un savant naturaliste.

paysan qui « cavait [creusait] terre » et qui trouve un serpent « ainsi que mort » (*Œuvres complètes*, Paris, 1878, I, p. 120).

S'il fallait traiter une fable comme un document historique, serait-ce se montrer trop pointilleux que de risquer tout au moins à l'occasion de la fable de Bromiard, cette réflexion, en apparence paradoxale : L'homme a-t-il réellement rendu service au serpent ? — A vrai dire, faire sortir trop tôt un serpent de son engourdissement hibernal, c'est agir en imbécile. A un pareil imbécile, le serpent doit-il de la reconnaissance ?

Finalement, la solution que le syriaque donne de ce cas est-elle si mauvaise ? *il fallait le laisser tranquille.*

* * *

Mais nous n'en avons pas fini avec l'Inde.

Un *djâlaka*, — un de ces récits se rapportant aux faits et gestes du *Bodhisattva* (c'est-à-dire du futur Bouddha, du Bouddha *in fieri*), dans ses innombrables existences successives, — est, lui aussi, une histoire de serpent ingrat. Ce *djâlaka* est le 43e dans le grand recueil canonique du bouddhisme du sud, rédigé en langue *pali ;* nous en devons une traduction, serrant le texte de plus près que la traduction anglaise du recueil, à l'obligeance de notre ami tant regretté, le grand indianiste Auguste Barth, membre de l'Institut.

Le Bodhisattva était jadis un ascète dans l'Himâlaya et avait réuni autour de lui cinq cents (c'est le chiffre ordinaire pour dire un grand nombre) autres ascètes, ses disciples. Un de ceux-ci était d'un caractère intraitable. Ayant trouvé un serpent, il le recueillit, le logea dans un creux de bambou (1), le nourrit et le chérit comme un fils. De là, le serpent reçut le nom de *Veluka*, « Petit Bambou » (2), et l'ascète fut nommé *Velukapitâ*, « le Père de Petit Bambou ».

Le Bodhisattva, l'ayant appris, essaya de l'en dissuader : « Il ne faut jamais se fier à un serpent. — Mais je l'aime comme un fils ; je ne saurais me passer de lui. — Soit ; mais sache qu'il t'en coûtera la vie. »

Quelque temps après, étant allé dans la forêt, avec les autres ascètes, et y étant resté quelques jours, il voulut, au retour, donner sa nourriture au serpent, qui devait avoir faim. « Viens, mon cher fils, viens manger. » Ce disant, il mit la main dans le récipient. Le serpent, irrité d'avoir jeûné, le mordit, et l'ascète mourut.

Dans l'Apocryphe syriaque, l'homme, — qui n'a mis qu'un instant le serpent « dans son sein » et n'a nullement essayé de le réchauffer, — le dépose, en rentrant à la maison, dans une cruche de terre.

(1) Les segments creux du bambou, entre deux nœuds, servent de récipients pour divers usages *(Note de M. Barth).*

(2) *Velu*, en pali (sanscrit *venu*), « bambou », avec le suffixe *ka*, qui a souvent le sens d'un diminutif *(N. de M. Barth).*

et c'est de cette cruche qu'il retire, l'été venu, l'animal ranimé par la bonne saison, lequel aussitôt se jette sur lui et s'enroule autour de son cou.

Le creux de bambou, c'est la cruche de terre du syriaque ; mais il y a plus ressemblant encore, et toujours dans l'Inde, témoin certain conte, recueilli par l'un des hommes qui connaissent le mieux le folklore indien, notre ami M. W. Crooke, dans le district de Bijnour (Provinces Nord-Ouest) (1). Là, un prince, forcé par son père de se séparer d'un serpent, qu'il a apprivoisé et qu'il aime beaucoup, prend « un pot, dans lequel il avait l'habitude de le tenir », et l'emporte dans la jungle, où il met le serpent en liberté. Dans ce conte, le serpent se montre reconnaissant.

SECTION B

LA FABLE DE « PILPAY, SAGE INDIEN »

Nous arrivons à la seconde forme du thème du *Serpent ingrat*, dans laquelle le serpent, — ingrat, ici, bel et bien, — *s'enroule autour du cou* de son bienfaiteur, tout comme le serpent de l'Apocryphe. Et, en même temps, dans cette seconde forme, — ce qui n'est pas insignifiant ; car nous retrouvons, encore ici, l'Apocryphe, — il y a un procès à juger entre l'homme et le serpent.

Ce thème, très intéressant, se rencontre dans une des fables que La Fontaine déclare « devoir » à « Pilpay, sage indien » *(loc. cit.)*, la fable de *L'Homme et la Couleuvre* (livre X, fable II). La traduction française que La Fontaine avait sous les yeux peut se résumer ainsi (2) :

(1) *North Indian Notes and Queries*, janvier 1896, n° 475.

(2) L'ouvrage auquel La Fontaine a fait les emprunts, dont il parle dans son *Avertissement*, est intitulé *Livre des Lumières ou la Conduite des Roys, composé par le sage Pilpay, Indien, traduit en français par David Sahid d'Ispahan. A Paris, chez Siméon Piget*, 1644. C'est la traduction (faite, en réalité, par l'orientaliste Gaulmin) d'un livre persan, qui a été traduit plus littéralement, en anglais, de nos jours, par Edward B. Eastwick, sous le titre de *The Anvár-i Suhaili, or the Lights of Canopus...* (Hertford, 1854). — Au sujet de la fable de La Fontaine et de son original oriental, on trouvera un grand nombre de notes, rapprochements, etc., dans le commentaire de M. Henri Régnier sur *L'Homme et la Couleuvre* (édition mentionnée plus haut) ; dans les *Remarques* de M. René Basset sur un conte berbère (*Contes populaires berbères*, Paris, 1887, pp. 140-144) ; dans la *Bibliographie des auteurs arabes*, de M. Victor Chauvin, fascicule II (Liège, 1897), pp. 120-121 ; dans *Pantschatantra*, de Théodore Benfey (Leipzig, 1859), Introduction, § 36 ; dans l'édition des *Gesta Romanorum*, de Hermann Oesterley (Berlin, 1872), p. 741, notes sur le n° 174. — Nous aurons aussi occasion de mettre à profit nos recherches personnelles.

Un homme, monté sur un chameau, traverse une forêt, dans laquelle un incendie a été allumé par l'imprudence d'une caravane. Du milieu des flammes, une couleuvre (un serpent venimeux, dans le texte original) le supplie de lui sauver la vie. « Sans doute, se dit le voyageur, ces animaux sont les ennemis des hommes ; mais aussi, les bonnes actions sont très estimables, et quiconque sème la graine des bonnes œuvres, ne peut manquer de recueillir le fruit des bénédictions. » Cette réflexion faite, il prend un sac, et, l'ayant attaché au bout de sa lance, il le tend à la couleuvre qui se jette aussitôt dedans. L'homme retire le sac et en fait sortir la couleuvre, lui disant qu'elle peut aller où bon lui semble, pourvu qu'elle ne nuise plus aux hommes, après en avoir reçu un si grand service.

Le serpent répond qu'il ne s'en ira pas de la sorte et qu'auparavant, il veut « jeter sa rage sur l'homme et sur son chameau ». Alors, sans que le serpent mette à exécution sa menace, s'engage, entre lui et son libérateur, un débat qui, on le verra, sera soumis à des arbitres.

Il y a ici, dans cet arrangement persan d'un conte indien, une lacune, qu'un conte, faisant partie d'un livre arabe, nous permet de combler (1). Dans ce conte, dérivant évidemment de la même source que le conte persano-indien, et dont l'introduction est toute semblable (serpent au milieu du feu, appelant à son aide ; sac au bout d'une lance, etc.), le serpent délivré « s'enroule autour du cou » de son libérateur, et alors vient le débat.

La forme primitive ainsi rétablie, nous reprenons le résumé du « Pilpay » de La Fontaine :

En réponse à la menace du serpent, l'homme lui demande « s'il est permis de récompenser le bien par le mal ». Le serpent ayant répliqué que c'est là précisément ce que les hommes font eux-mêmes tous les jours, la question est portée devant des arbitres, une vache d'abord, puis un arbre ; et tous les deux répondent qu'ils savent, par expérience, combien les hommes reconnaissent mal un bienfait reçu. Alors l'homme propose au serpent de « prendre pour juge le premier animal qu'ils rencontreront (2) ».

Un renard, qui passe par là, est prié de mettre fin au différend. L'homme lui ayant raconté de quelle manière il a retiré le serpent des flammes, au moyen du sac qu'il exhibe, le renard déclare que cela est impossible. « Si le serpent veut entrer dans ce petit sac pour me convaincre, ajoute-t-il, j'aurai bientôt jugé votre affaire. — Très volontiers, » dit le serpent, et, en même temps, il rentre dans le sac. Alors le renard dit à l'homme : « Maintenant, tu es maître de la vie de ton ennemi. » L'homme, aussitôt, lie le sac et le frappe tant de fois contre une pierre, qu'il assomme le serpent.

(1) Le conte en question a été extrait par M. Aug. Cherbonneau d'un livre arabe, sans nom d'auteur, dont le titre signifie *Le Conteur d'anecdotes, ou Délassements des esprits et des âmes* (*Journal Officiel*, n° du 1er août 1880).

(2) A propos de ces arbitres, feu l'abbé J. A. Dubois, missionnaire dans l'Inde, fait cette remarque : « C'est la coutume, parmi les Indiens qui se querellent, de prendre le premier venu comme arbitre de leur différend. » (*Le Pantcha-Tantra*, Paris, 1826, p. 342).

Le serpent sauvé dans un de ces incendies de forêts qui, paraît-il, sont fréquents dans l'Inde, est, le plus souvent, dans le folklore indien, un serpent qui se montre reconnaissant ; mais nous n'avons pas à nous engager ici dans l'étude de ce thème, du *Serpent reconnaissant*, quelque curieux qu'il puisse être.

Dans « Pilpay » un petit trait a été ajouté au thème général du *Serpent sauvé du feu*, le « sac », que l'homme attache au bout de sa lance et dans lequel se jette le serpent. (D'ordinaire, le serpent s'enroule autour du bâton que lui tend son libérateur.) On a remarqué que ce sac prépare le dénouement, la ruse du renard, la délivrance de l'homme et le châtiment du serpent ingrat. Tout, du reste, dans le conte persano-indien, est parfaitement agencé, et l'intérêt qui s'attache à l'homme, si menacé, va croissant jusqu'au salut imprévu qu'amène l'intervention du renard (1).

* * *

Dans cette affaire entre l'homme et le serpent, on dirait que l'auteur de l'Apocryphe et La Fontaine se sont donné le mot pour prendre parti en faveur du serpent contre l'homme ; mais leurs arguments sont tout différents. L'auteur de l'Apocryphe, qui combine « Ésope » avec « Pilpay », fait reproche à l'homme, on se le rappelle, d'avoir porté préjudice au serpent, en troublant à son égard l'ordre de la nature. La Fontaine, — opérant seulement sur « Pilpay », — fait de la fable du *Serpent ingrat* une fable de l'*Homme ingrat*. Il traite son original indien comme il fait traiter le serpent par le « villageois » de son autre fable, imitée d'Ésope : il lui coupe « queue » et « tête ». Plus de renard ; pas davantage d'incendie de forêt, auquel le serpent échappe, grâce à l'homme. L'homme, chez La Fontaine, « voit » un serpent, et il veut tuer la méchante bête. Le serpent, bonnement, « se laisse attraper », et, non moins bonnement, « mettre en un sac » ; car La Fontaine n'a pas supprimé le sac de « Pilpay », et l'homme s'en va, promenant le serpent dans ce sac, d'arbitre en arbitre, de la vache au bœuf, du bœuf à l'arbre, jusqu'à ce que... Mais n'anticipons pas.

(1) Le sac se retrouve dans un conte indien du *Pantchatantra* en langue tamoule, traduit par l'abbé Dubois (*op. cit.*, p. 63), où un crocodile tient la place du serpent. Ce crocodile, apprenant qu'un certain brahmane, qu'il rencontre, va faire le pèlerinage sacré du Gange, le prie de l'y transporter, parce que, dit-il, la rivière où il vit, est souvent à sec. Le brahmane, par compassion, l'y transporte « dans son sac de voyage *(sic)* ». Suit l'ingratitude du crocodile ; puis la vache et l'arbre (un manguier) arbitres, et enfin la ruse du renard, qui fait rentrer le crocodile dans le sac.

Résolu de tuer le serpent, l'homme lui fait préalablement une « harangue », laquelle va être le point de départ d'autres harangues, en sens contraire au sien, faites par le serpent, puis par les divers arbitres, pour convaincre les humains d'ingratitude foncière. Finalement l'homme, « voulant à toute force avoir cause gagnée » :

« Je suis bien bon, dit-il, d'écouter ces gens-là ! »
Du sac et du serpent aussitôt il donna
Contre les murs, tant qu'il tua la bête.

Bref, de la fable indienne il ne reste, avec le sac, que les dissertations plus ou moins philosophiques, un assemblage de « pièces d'éloquence, hors de leur place »... hélas ! oui, hors de leur place ; car ce sont des variations sur le thème de l'ingratitude, dans un récit où personne, ni le serpent ni l'homme, n'a fait acte d'ingratitude, et où tout l'édifice oratoire est bâti sur cette apostrophe : « *Symbole* des ingrats » lancée, on ne sait pourquoi, par l'homme au serpent, et immédiatement renvoyée par celui-ci à son auteur :

« Le symbole des ingrats,
Ce n'est pas le serpent, c'est l'homme ».

Dans La Fontaine, toute l'*orientation* de la fable est changée, et les sympathies vont à ce pauvre serpent, si méchamment mis à mort par l'homme, par le représentant de ce genre humain, convaincu d'ingratitude envers tous les êtres de la nature. — Taine, qui le constate en y applaudissant (1), morigène « Pilpay » à propos du « commencement » de son récit (la compassion de l'homme à l'égard du serpent, et l'ingratitude de celui-ci). « Peut-on, dit-il gravement, *plaindre la couleuvre* et s'indigner de la tyrannie de l'homme, quand on a lu ce commencement ? » Aussi, d'après Taine, La Fontaine a-t-il très bien fait de « retrancher le maladroit début du conteur indien » (*op. cit.*, p. 272). Ni critique ni poète ne paraissent avoir distingué, dans la fable indienne, ce qui en est le *motif généraleur*, cette étrange charité des Hindous envers tout être vivant, qui inspire à l'homme, dans « Pilpay », ses réflexions sur les mérites qu'on acquiert à sauver la vie, même d'un serpent (2).

(1) *La Fontaine et ses fables*, p. 265.

(2) Une remarque accessoire peut être de quelque utilité. Le folklore hindou présente, à côté du thème du *Serpent ingrat* (ou plutôt, ainsi qu'on le verra, de l'*Animal ingrat*), le thème de l'*Homme ingrat* ; mais il s'agit là d'une ingratitude véritable, de l'ingratitude d'un certain homme à l'égard d'un autre homme, véritablement son bienfaiteur. Il ne s'agit nullement des prétendus « bienfaits », dont la vache, dans La Fontaine, s'attribue le mérite, « bienfaits » qui, de la part d'êtres comme les vaches ou les arbres, n'ont absolument rien de libre et, par suite, n'ont

* * *

Un certain nombre de contes indiens, tout en étant du type de « Pilpay » pour l'ensemble du récit, remplacent le serpent par d'autres animaux sauvages (tigre, lion), pris au piège et délivrés par un passant. Le rôle du renard est joué parfois par un chacal, parfois (chez les Laotiens) par un lièvre, animal regardé dans l'Indo-Chine comme très rusé.

Le conte du Laos mérite que nous nous y arrêtions un instant (1).

Un tigre, s'étant couché sur le trou d'un serpent venimeux, est mordu et meurt de sa blessure. Un ermite (bouddhiste), qui passe, lui rend la vie. Le tigre, alors, déclare que son droit de tigre est de dévorer quiconque a osé entrer « sur son terrain », même pour lui faire du bien. Le bœuf, le *châchak* (sorte de loup), le singe, le vautour, le génie gardien d'un certain arbre, donnent raison au tigre, les uns par crainte, les autres par intérêt personnel ou par hostilité contre les hommes. Seul, le lièvre, consulté en dernier lieu, voit que le tigre « oublie les principes saints, qui obligent à la reconnaissance envers un bienfaiteur ». Et il sauve l'ermite, en faisant, par ruse, périr le tigre : il feint de ne pouvoir se bien rendre compte des faits, que si l'on se transporte sur les lieux. Quand il y est, avec l'ermite et le tigre, il invite ce dernier à se coucher de nouveau sur le trou du serpent. Le tigre le fait ; il est mordu et meurt. « O ermite, dit alors le lièvre, ne sais-tu pas que le tigre est ingrat de nature et féroce ? Une autre fois, garde tes bienfaits pour de meilleures gens. »

Le conteur laotien ajoute : « Cette sentence est juste. » Et il paraît que ce conte a été inséré dans le livre des *Lois laotiennes*, qui le fait suivre de cette note : « Toutes les affaires semblables doivent

le droit de réclamer aucune reconnaissance. On peut citer, à ce sujet, le conte du *Pantchatantra, La reconnaissance des animaux et l'ingratitude de l'homme* : Un paysan tire d'une fosse, dans laquelle ils sont tombés, plusieurs animaux (dont un serpent) et enfin un homme. Les animaux, chacun à sa manière, témoignent au paysan leur reconnaissance ; l'homme, par une accusation calomnieuse, le fait jeter en prison. Le serpent réussit à le délivrer. — Ce conte, foncièrement hindou, a pénétré en Occident, et Richard Cœur de Lion aimait à le raconter (voir, dans la *Revue des Traditions populaires* de 1916, les pages 63 et suivantes de notre travail *Le « joyau du serpent » et l'Inde)*.

Certains contes occidentaux, du type de « Pilpay », accolent au dénouement ordinaire une dernière partie, où l'*Homme ingrat* succède au *Serpent ingrat* : suppliant le renard de le sauver, l'homme lui a promis tout son poulailler en récompense. Quand le renard se présente pour recevoir le salaire convenu, l'homme lâche ses chiens contre son libérateur. Ce conte a été raconté par Mélanchthon à la table de Luther (Régnier, *op. cit.*, p. 360). Un vestige de ce thème dans un conte berbère (R. Basset, *op. cit.*, p. 16) peut faire penser que cette dernière partie viendrait, elle aussi, de l'Orient.

(1) Adhémard Leclère, *Contes laotiens et Contes cambodgiens* (Paris, 1903), p. 92.

être examinées et jugées de cette manière, qui est donnée en exemple. »

Ainsi, le vieux conte de l'Inde, dont La Fontaine et l'auteur de l'Apocryphe syriaque ont fait, chacun de son côté, une thèse soi-disant philosophique, a été promu, dans l'Indo-Chine, à la dignité de texte juridique.

* * *

Parmi les variantes de cette seconde forme du *Serpent ingrat*, il en est certaines, où les arbitres se réduisent à un, celui qui sauve l'homme. Cela est à noter ; car cela nous rapproche du juge unique de l'Apocryphe. Il en est ainsi dans un curieux conte serbe, recueilli à Belgrade.

Là, c'est saint Sabbas qui sauve un serpent du feu, en lui tendant son bâton, et, un instant après, le serpent est déjà enroulé autour du cou de son libérateur et commence à l'étrangler. Sabbas se plaint d'une telle ingratitude, mais en vain. Un renard venant à passer, Sabbas fait appel à lui, pour qu'il rende un jugement au sujet de la conduite du serpent. Le renard y consent ; mais il demande qu'avant tout le serpent lâche le cou de Sabbas et aille se mettre sur une pierre voisine, « afin que lui, renard, puisse prononcer son jugement avec impartialité ». Le serpent l'ayant fait, le renard dit à Sabbas de l'assommer à coups de bâton. Par reconnaissance, Sabbas donne au renard sa bénédiction avec ces mots (que nous ne nous chargeons pas d'expliquer) : « Dieu fasse que, nulle part, on ne puisse sans ta présence prononcer un jugement » (1).

Même réduction des arbitres au seul renard, dans un livre du moyen âge, écrit au commencement du XIIe siècle par un juif d'Espagne, converti au catholicisme en l'an 1106, Petrus Altonsi (c est-à-dire Pierre (filleul) d'Alphonse, médecin d'Alphonse 1er roi d'Aragon. L'*Exemplum* VI de sa *Disciplina clericalis* (2) donne notre fable, mais *transposée*, si l'on peut parler ainsi, du *chaud* au *froid :*

Un serpent, dans une forêt, a été lié, tout de son long, à des troncs d'arbres par des pâtres. Un passant le délie et le *réchauffe*. A peine ranimé, le serpent se jette sur l'homme et le serre à l'étouffer. « Pourquoi me rends-tu le mal pour le bien ? dit l'homme. — Je fais ce qui est de ma nature », répond le serpent.

L'affaire est portée devant le renard. Celui-ci déclare ne pouvoir juger,

(1) *Archiv für slavische Philologie*, I (1876), p. 279. — Dans un autre conte serbe (Wuk Stephanowitsch, Karadschitsch, *Volksmærchen der Serben*, Berlin, 1854, n° 3), le serpent sauvé du feu par un berger, se montre reconnaissant.

(2) Édition d'Alphonse Hilka et Werner Söderjelm (Heidelberg, 1911), p. 12. — La *Disciplina clericalis* (l'Instruction morale qui, d'après l'explication même de l'auteur, « rend les clercs bien réglés », *reddit clericum disciplinatum*) se compose en partie, comme le dit la Préface, de « fables arabes », *arabicis et fabulis...*

s'il n'a pas sous les yeux l'état de choses, tel qu'il existait au moment où l'homme est intervenu. Le serpent est lié de nouveau, et alors le renard lui dit de se dégager, s'il le peut.

La fable de la *Disciplina clericalis*, avec son serpent *lié*, a été traduite ou imitée en divers pays au moyen âge. On la retrouve notamment dans les *Gesta Romanorum*, le grand recueil de contes et de fables avec *moralisations* pieuses, rédigé vers l'an 1300, probablement en Angleterre. La version des *Gesta*, très mauvaise, du reste, a ceci de particulier, que le renard est remplacé par un *philosophus*, lequel est également le seul arbitre (1).

Dans un conte roumain (2), le juge n'est pas un « philosophe » anonyme. C'est devant Salomon lui-même, devant le sage Salomon, que se présente l'homme qui, après avoir sauvé du feu un serpent, ne peut se débarrasser de l'ingrat, enroulé autour de son cou.

Un vieux conte judéo-allemand est plus curieux encore. Il forme le chapitre 144 d'un livre à l'usage des juifs allemands, imprimé à Bâle, en 1602 et portant le titre hébraïco-allemand de *Maase Buch* (« Livre des Histoires ») (3).

Au temps du roi David, un vieillard trouve, en hiver, sur la route un serpent presque gelé. « On doit avoir pitié de toutes les créatures de Dieu », se dit-il, et il ramasse le serpent, qu'il met dans son sein pour le réchauffer. Quand le serpent reprend ses sens, il s'enroule autour du vieillard et le serre à le faire mourir.

Suit la consultation des arbitres, qui sont ici un bœuf, puis un âne. Alors, les contestants se présentent devant le roi David, lequel les renvoie sans rien décider.

Finalement, ils rencontrent le jeune Salomon (qui, d'après ce que le vieillard l'a entendu dire à ses valets, lui paraît un garçon d'esprit). Et c'est le jeune homme qui, avec l'autorisation de son père, tranche l'affaire, en fournissant au vieillard l'occasion d'assommer le serpent (4).

(1) *Gesta Romanorum*, édition Hermann Oesterley (Berlin, 1872), n° 174.

(2) M. Gaster, *Rumanian Bird and Beast Stories* (Londres, 1915), n° CXII.

(3) Le texte de ce conte est reproduit dans Max Grünbaum, *Jüdischdeutsche Chrestomathie* (Leipzig, 1882), p. 411.

(4) Un autre conte juif, dont nous devons la communication à l'obligeance de M. Israël Lévi, professeur à l'École des Hautes Études, offre une singulière combinaison du thème du *Serpent reconnaissant* avec le thème du *Serpent ingrat* (manuscrit du *Midrasch Tanhouma*, décrit par Buber, dans son édition de cet ouvrage, p. 157) : Un homme, portant un pot de lait, rencontre dans la campagne un serpent qui gémit. « Pourquoi gémis-tu ? — Parce que j'ai soif. Qu'as-tu donc dans la main? — Du lait. — Donne-m'en, et je te montrerai un grand trésor, qui pourra t'enrichir. » L'homme donne du lait au serpent, et celui-ci le mène à une grosse pierre : sous cette pierre, l'homme découvre un trésor, qu'il emporte chez lui... Alors, brusquement, le serpent reconnaissant devient un serpent ingrat, qui saute sur l'homme et s'enroule autour de son cou, en disant : « Je vais te faire mourir, parce que tu as pris tout mon avoir. — Viens avec moi, dit l'homme, devant le tribunal de Salomon. » Etc.

On voit que le trait du serpent *raidi par le froid* (forme ésopique du *Serpent ingrat*), en combinaison avec le trait du serpent *enlaçant son sauveur* (seconde forme), n'est pas une particularité de l'Apocryphe syriaque, lequel a trouvé certainement quelque part cette combinaison toute faite.

CHAPITRE II

L'ENFANT ROI ET JUGE

L'histoire du jeune Salomon, fils de roi, jugeant mieux que son père une même affaire, nous amène au petit *cadi* des *Mille et une Nuits* de Galland, revisant, *dans un jeu avec ses petits camarades*, un jugement rendu par un vrai cadi (1).

Mais, dans le folklore oriental, ce n'est pas seulement un petit juge que nous avons à mettre en regard de l'Enfant Jésus de l'Apocryphe syriaque : le petit juge est parfois aussi un petit roi, prononçant un arrêt du haut de son trône, lequel, en la circonstance, n'est pas tout à fait imaginaire.

Dans l'Inde, au Bengale, il a été recueilli deux contes populaires présentant à peu près de même façon ce thème de l'*Enfant roi et juge* (2) :

Des petits pâtres, en gardant leurs vaches, ont coutume de jouer au roi. Celui qui est élu par ses camarades, a son vizir, son *kotwal* (préfet de police) et autres officiers. Un jour, ces enfants voient passer un brahmane qui pleure et se lamente. Le petit roi se le fait amener et apprend de lui que, dans un procès d'une importance capitale, le râdjâ du pays lui a très injustement donné tort. Avec l'assentiment du râdjâ, le petit roi évoque l'affaire à son tribunal et sa perspicacité et son ingéniosité lui font rendre justice au brahmane (3).

(1) Ce conte arabe d'*Ali Cogia*, raconté à Galland par un certain Hanna, Maronite d'Alep, venu à Paris en 1709, est résumé, à la date du 29 mai de cette même année, dans le *Journal* manuscrit de Galland, conservé à la Bibliothèque Nationale.

(2) Lal Behari Dey, *Folk-tales of Bengal* (Londres, 1883), n° 12. — G. H. Damant, *Bengali Folklore. Legends from Dinajpur*, dans *Indian Antiquary*, Vol. I (1872), p. 345.

(3) La manière ingénieuse dont le petit roi tranche le procès n'est pas sans rapport avec la ruse du renard dans « Pilpay ». Quelques mots sur ce procès ne seront pas de trop : Un brahmane très pauvre s'est expatrié pour chercher fortune, laissant à la maison sa femme et sa mère. Peu après son départ, un mauvais génie, une sorte de démon, prend la forme de l'absent et s'établit dans sa maison, en disant qu'il a trouvé en route de quoi vivre. Quelques années se passent, et le vrai brahmane revient. Conflit entre lui et l'occupant, d'apparence identique ; procès ; jugement rendu par le râdjâ en faveur de celui qui est en possession, c'est-à-dire de l'intrus ; désolation du brahmane. L'affaire étant portée devant le petit roi, celui-ci,

Dans l'un des deux contes bengalais, (celui de feu Damant), deux détails, dont le second surtout semblerait insignifiant, sont à relever : le râdjâ est *Bhodj Râdjâ*, et le petit roi a le siège de sa soi-disant royauté *sur une petite élevation de terrain*. Or, ces deux détails mettent le conte oral indien en relation étroite avec la littérature sanscrite, avec un conte formant le cadre du recueil la *Sinhâsana-dvâtrinçikâ* (« Les Trente-deux [Récits] du Trône »).

Ce conte-cadre, dont l'écrivain hindoustani Afsos a donné un résumé, a pénétré, probablement par voie tibétaine, chez les Mongols, avec une traduction fragmentaire du recueil sanscrit (1). Ici et là, le râdjâ est *Râdjâ Bhodja* (*Ardji Bordji*, dans le mongol), et nous retrouvons les petits pâtres et leur petit roi, jugeant un procès, le même dans le mongol que dans les deux contes oraux bengalais ; mais, — ce qui manquait dans ces derniers contes, — la perspicacité quasi-surhumaine du petit roi est expliquée. Tant qu'il siège sur une certaine éminence, il décide de tout avec autorité et débrouille avec aisance les affaires les plus difficiles. Mais, quand Râdjâ Bhodja se le fait amener, le petit roi s'intimide et se met à pleurer en vrai enfant. Dès que, par ordre du râdjâ, on le replace sur l'éminence, il reprend toute son autorité. D'où le râdjâ tire cette conclusion : « Il y a là un effet, non de l'esprit de l'enfant, mais du lieu où il est placé. » Et, faisant creuser à cet endroit, Râdjâ Bhodja rend à la lumière un trône magnifique, que le dieu Indra a donné, plusieurs siècles

prenant un vase à étroite embouchure (ou un bambou creux), décide que le vrai brahmane se reconnaîtra à ce qu'il pourra entrer dans ce vase (ou dans ce bambou). Le brahmane se récrie en pleurant ; le mauvais génie, changeant de forme une nouvelle fois, s'empresse de faire ce que le petit roi exige. Aussitôt le petit roi ferme l'orifice du vase (ou du bambou), et fait jeter au feu contenant et contenu.

Ce dénouement est, ce nous semble, apparenté au conte bien connu des *Mille et une Nuits*, *Le Pêcheur et le Génie*. Enfermé depuis des siècles dans un vase scellé puis mis en liberté par un pêcheur qui a ouvert le vase, le génie veut tuer son libérateur. Alors celui-ci feint de croire que le génie n'a pu tenir dans un si petit vase. Blessé par ce doute injurieux, le génie rentre aussitôt dans le vase, que le pêcheur se hâte de fermer. — La ruse du pêcheur est le pendant de la ruse du renard de « Pilpay », affectant de douter que le serpent ait pu tenir dans un si petit sac... Ce n'est pas, du reste, la seule fois, il s'en faut, que, dans ce monde si complexe du folklore, on ait à constater, entre des thèmes en apparence bien différents, des affinités aussi certaines qu'imprévues.

(1) *Journal Asiatique*, t. III (1844) : *Histoire des rois de l'Hindoustan*,... traduite du texte hindoustani de Mir Cher-i Ali Afsos par l'abbé Bertrand, p. 354 [Afsos, écrivain hindou musulman, né à Delhi en 1754, mort à Calcutta en 1809]. — B. Jülg, *Mongolische Mærchen... Geschichte des Ardschi-Bordschi Chan* (Innsbruck, 1868), p. 63 et suiv. — Sur la littérature, toute d'importation, des Mongols, et l'action du bouddhisme tibétain, on peut voir notre travail *Les Mongols et leur prétendu rôle dans la transmission des contes indiens vers l'Occident européen* (*Revue des Traditions populaires*, 1912), pp. 339-341 (pp. 499-501 du présent volume).

auparavant, à l'illustre Râdjâ Vikramâditya. Autour de ce trône, sont rangées trente-deux statuettes, et chaque fois que Râdjâ Bhodja veut s'asseoir à la place occupée jadis par son prédécesseur, une des statuettes l'arrête et, après lui avoir raconté une grande action du héros, lui demande s'il a jamais rien fait de comparable (1).

* * *

Il a été affirmé que le thème de *l'Enfant roi et juge* se rencontre déjà dans une vieille légende perse, rapportée, au commencement du ve siècle avant notre ère, par Hérodote, dont Cyrus est le petit héros (I, CXIV et suiv.) : là, Cyrus enfant, que l'on croit et qui lui-même se croit fils d'un pâtre, est choisi pour roi, dans leurs jeux, par les petits pâtres, ses compagnons ; il prend son rôle tout à fait au sérieux, attribue à chaque enfant un des emplois de sa cour, exige de tous l'obéissance et fait châtier les récalcitrants.

Tel est le récit d'Hérodote. Des enfants qui jouent au roi, cela s'est certainement vu plus d'une fois dans la vie réelle, et rien de caractéristique ne rapproche vraiment la légende perse du thème de l'*Enfant roi et juge*. Ce qu'*amorce* cet épisode, est absolument différent : sévèrement fustigé pour rébellion, par ordre du petit roi, un de ses compagnons, fils d'un grand personnage, va se plaindre à son père, et cette histoire est le point de départ d'une suite d'incidents, qui aboutissent à la découverte de l'origine véritablement royale du petit Cyrus.

Dans la légende perse, l'autorité de l'enfant roi ne se manifeste pas en dehors de son petit monde. Il en est autrement dans les récits que nous avons résumés. Ainsi, dans le conte indien que reflète le livre mongol *l'Histoire d'Ardji-Bordji*, quiconque passe dans le voisinage du petit roi, doit lui rendre hommage et se mettre à genoux devant lui. De même, on a vu, dans l'Apocryphe, les enfants forcer les passants à venir se prosterner devant « le roi ».

Cette autorité sur le monde extérieur est, en même temps, dans

(1) Il ne sera peut-être pas sans intérêt de voir quelle transformation, prosaïque et utilitariste, le thème héroïque a subie dans un conte oral du district de Mirzâpour, Inde du Nord (*North Indian Notes and Queries*, année 1893, n° 175, *in fine*) : Quatre frères font interpréter le testament de leur père par le petit roi, et ils admirent la sagesse dont il a fait preuve. Ils lui demandent qui lui a enseigné cette sagesse. L'enfant répond que, sous l'endroit où il siège, est le trône, orné de pierres précieuses, qui appartenait jadis au Mahârâdjâ Vikramâditya. Les quatre frères déterrent le trône, et sa valeur en espèces sonnantes leur permet de vivre princièrement (!).

l'Apocryphe, une *puissance* agissante et bienfaisante, puissance surhumaine, qui guérira de la morsure d'un serpent un enfant que ses parents, entraînés par les petits garçons devant « le Seigneur Jésus, faisant le personnage de roi », lui présentent mourant.

Ailleurs (et c'est le thème primitif) ce ne sera pas sa puissance que manifestera l'Enfant-roi : il sera juge ; il fera acte de *perspicacité* dans un procès mal jugé par un tribunal officiel ; il fera aussi acte d'*ingéniosité* pour que le bon droit triomphe.

Dans les deux contes bengalais et dans le conte-cadre indien (Afsos, *Ardji Bordji*), l'être malfaisant (un démon), reconnu sous son apparence humaine par la perspicacité du petit roi, est amené, par une ruse ingénieuse de ce même enfant, à entrer dans un étroit récipient et à se mettre ainsi à la merci de l'homme qui plaide contre lui. Le démon remplace ici cet autre être malfaisant, le serpent, que, dans « Pilpay », la ruse du renard fait entrer (ou plutôt rentrer) dans le sac, et l'enfant roi et juge remplace le renard, comme le remplaçait le jeune Salomon dans le conte juif, où un serpent, un serpent ingrat, plaide également contre un homme.

Et nous arrivons ainsi tout près d'un dernier type de conte, produit de la combinaison du thème de l'*Enfant roi et juge* avec le thème complet du *Serpent ingrat*. Ce type de conte, prototype de l'épisode de l'Apocryphe, nos explorations folkloriques ne nous l'ont pas encore fourni ; mais la forme arrangée et simplifiée, sous laquelle il se présente dans l'Apocryphe, présuppose certainement la forme première en son intégrité.

CONCLUSION

Où et quand s'est fait l'arrangement, la christianisation telle quelle du conte indien, et, en même temps, l'insertion du récit ainsi fabriqué parmi des récits, aussi peu chrétiens, du reste, et, de plus, parfaitement ineptes ? Aurait-ce été dans l'Inde même ? Nous nous l'étions demandé, et voici pourquoi.

Au commencement de ce travail, il a été dit un mot de la condamnation portée en 1599, au synode de Diamper (Malabar), par l'archevêque de Goa contre des « livres syriaques », très répandus dans le diocèse et remplis des erreurs des « hérétiques nestoriens » et d'autres sectes (1).

(1) La traduction latine de ce décret, primitivement rédigé en portugais se trouve dans la *Conciliorum Collectio* de Mansi (nouvelle édition), t. XXXV (Paris, 1902), col. 1161 et suiv.

Des livres nestoriens *en langue syriaque*, au Malabar, sur la côte occidentale de l'Hindoustan ? avions-nous bien compris ? Un des savants les plus compétents en cette matière, M. l'abbé J.-B. Chabot, Membre de l'Institut, a bien voulu nous éclairer à ce sujet, et voici ce que nous avons appris.

Les premiers missionnaires latins qui, au moyen âge, allèrent prêcher l'Évangile dans les pays baignés par la mer des Indes (Malabar, etc.), ne furent pas peu surpris de rencontrer des communautés chrétiennes, de rite oriental, déjà établies dans ces contrées. Les fondateurs de ces chrétientés étaient venus de la Mésopotamie, et des documents authentiques nous montrent ces diverses Églises, au VIIIe siècle, placées sous l'autorité du patriarche *nestorien* de Séleucie-Ctésiphon, la grande ville du Tigre, en Babylonie. L'Église syrienne du Malabar a subsisté jusqu'à nos jours.

Or, les misssionnaires nestoriens syriens ont apporté avec eux, au Malabar comme ailleurs, l'usage de la liturgie syrienne nestorienne, qui était celle de toutes les chrétientés de Mésopotamie et de Perse, depuis le Ve siècle. Actuellement encore, il y a des chrétientés au Malabar, qui se servent de livres liturgiques *en syriaque* (très peu altéré). Les livres dont parle le synode de Diamper étaient surtout à l'usage du clergé. Il devait y avoir peu de fidèles sachant le syriaque ; mais plusieurs de ces ouvrages devaient être traduits en langue vulgaire.

* * *

Cet *Evangile de l'Enfance*, signalé au synode de Diamper, parmi les livres « syriaques » nestoriens, répandus au Malabar à la fin du XVIe siècle, était donc resté, quant à la langue, ce qu'il était au moment de son importation dans l'Inde, c'est-à-dire *écrit en syriaque*. Était-il resté absolument le même, quant à son texte primitif, et serait-ce au Malabar que, dans ce texte, aurait été intercalé un thème folklorique du pays, ce thème indien du *Serpent ingrat*, arrangé à la chrétienne ? Les chrétiens de Salsette, près de Bombay, ne racontent-ils pas, à l'heure actuelle, des contes foncièrement indiens (polygamie comprise), où sont introduits (très accessoirement, il est vrai) des éléments chrétiens, tels que l'assistance à la messe (1) ?

Dans cette hypothèse, l'Apocryphe syriaque, arrivé au Malabar

(1) Voir, dans notre travail *Le Lait de la mère et le Coffre flottant* (*Revue des questions historiques*, 1908), les pages 363-364 ; pp. 208-209 du présent ouvrage.

avec les nestoriens, aurait, plus tard, — augmenté d'un chapitre, — repris le chemin du pays d'origine, c'est-à-dire de la Mésopotamie. Allées et venues qui, après tout, n'ont rien en soi d'impossible.

D'autres difficultés sont plus sérieuses.

Et d'abord, les nestoriens indigènes du Malabar auraient-ils pu avoir jamais l'idée de manipuler, — en y intercalant n'importe quoi, et surtout un arrangement de conte populaire du pays, — ce texte écrit dans une langue liturgique qu'ils devaient considérer comme sacrée ? Du reste, auraient-ils été capables d'y ajouter une page en bon syriaque ?

Mais une autre objection nous paraît plus radicale. Ce qui a été condamné au synode de Diamper, ce qui avait cours dans les chrétientés du Malabar, était-ce bien la recension de l'Apocryphe syriaque, dans laquelle, à une époque inconnue, a été insérée l'histoire indienne du *Serpent ingrat ?*

De ce que le décret du synode ne mentionne point, parmi les « fables » relevées par lui dans l'Apocryphe condamné, cette histoire du *Serpent ingrat*, nous ne prétendons rien conclure, le décret n'ayant évidemment pas l'intention d'énumérer toutes les « fables » du livre. Une remarque bien autrement importante, c'est que le décret en mentionne expressément une, qui présente l'Enfant Jésus comme « prenant plaisir à des jeux mauvais et odieux » *(quod... lusibus pravis odioque dignis oblectaretur)*. Or, cette fable ne figure pas dans la recension syriaque où a été intercalé le conte indien, mais *dans une tout autre recension syriaque*, reflétée, nous dit le R. P. Peeters p. XLVI), par une version arménienne. Dans cette version (laquelle, par parenthèse, n'a rien du *Serpent ingrat*, ni de l'*Enfant roi et juge*), sont racontées(*Ibid.*, p. 234) les étranges espièglerie de l'Enfant Jésus, qui s'amuse à rendre ses petits compagnons de jeux tantôt sourds, tantôt aveugles, tantôt paralysés, pour les guérir subitement ensuite, ou bien (pp. 257-258) qui casse leurs cruches, et ensuite, quand ils pleurent, dans la crainte d'être châtiés par leurs parents en rentrant à la maison, raccommode tout d'un mot.

Il paraît donc certain que la recension syriaque de l'*Evangile de l'Enfance*, importée au Malabar et que le synode de Diamper avait sous les yeux, était distincte de celle qui a été, dans ce travail, l'objet de notre examen, et rien ne peut faire supposer que cette dernière recension ait existé, elle aussi, sur la côte indienne.

Les choses étant ainsi, il nous semble que, dans cette question de l'intercalation, nous pouvons laisser en paix les nestoriens du Malabar.

* * *

C'est dans la patrie même du nestorianisme, — dans cette Mésopotamie où s'est formé le corps de l'Apocryphe, — que doit s'être faite l'intercalation ou plutôt, pour préciser, la double intercalation.

Nous disons : la *double* intercalation. Une première intercalation, en effet, a introduit dans le syro-arabe, on se le rappelle peut-être, un thème indien, dont n'a pas trace cette autre recension syriaque que reflète la version arménienne, le thème de *l'Enfant roi et juge;* mais, dans le syro-arabe, l'Enfant Jésus joue seulement le rôle de roi, exerçant sa puissance (une puissance surhumaine) à l'égard d'un serpent et d'un enfant mordu par ce serpent. Cette intercalation en préparait une autre, dans laquelle l'Enfant Jésus sera juge en même temps que roi, l'intercalation du thème du *Serpent ingrat*, combiné dans les deux manuscrits syriaques, avec le premier thème, moins écourté.

Les nestoriens ont parfaitement pu trouver, en Mésopotamie cette combinaison des deux thèmes indiens qu'ils ont arrangée. Ce n'est pas d'aujourd'hui que les contes indiens ont pénétré dans cette région de l'Asie, où, de notre temps, on en a recueilli bon nombre (1). Au VIe siècle, un nestorien considérable, Bud Periodeutes (Bud le « Visiteur » ecclésiastique), qui, dans ses tournées d'inspection des chrétientés de la côte indienne, s'était rendu familier avec la langue du pays donnait, sous le titre de *Calilagh et Damnag*, une traduction syriaque du *Panlchalantra*, le célèbre recueil indien des contes et fables (2).

(1) En 1884 et 1888, la Bibliothèque Royale de Berlin a acquis, de l'orientaliste M. Ed. Sachau, deux recueils manuscrits de contes populaires syriaques, échos du folklore indien, comme les contes populaires de tant de pays. Ces recueils (*Cod. Sachau* 146 et 337) ont été formés en Mésopotamie, le premier en 1880, le second vers la même époque, par des indigènes, un prêtre et un diacre d'Alkôsh (vilayet de Mossoul), cet Alkôsh où M. Budge a découvert son vieux manuscrit de l'Apocryphe (coïncidence qui n'est du reste que fortuite). Et il ne faut pas confondre ces deux recueils de contes vivants avec un autre recueil (*Cod. Sachau* 145), provenant de livres et notamment de ce *Calilagh et Damnag*, dont il sera parlé plus loin. On trouvera des renseignements à ce sujet en tête de la traduction allemande que M. Mark Lidzbarski a publiée de ces divers recueils (*Geschichten und Lieder aus den neu-aramæischen Handschriften der Kœniglichen Bibliothek zu Berlin.* Weimar, 1896)

(2) Au XVIIIe siècle, un érudit bien connu, J. S. Assemani, publiait dans sa *Bibliotheca Orientalis* (1719-1728), tome III, première partie, pp. 1-362, un Catalogue d'ouvrages syriaques, dressé entre 1291 et 1318 par l'évêque syrien Ebedjesu. Au chapitre CLI, consacré à Bud Periodeutes, nous lisons, dans la traduction latine d'Assemani : « *Ipse quoque interpretatus est* EX INDICO SERMONE *librum Calilagh et Damnagh.* » Les quelques détails que nous avons donnés sur le traducteur syriaque

Restons donc en Mésopotamie. C'est là, selon toute apparence, qu'à une époque lointaine est arrivée, sans doute avec d'autres contes de l'Inde, cette variante du thème du *Serpent ingrat*, combiné avec le thème de *l'Enfant roi et juge*, et c'est là que les hérétiques nestoriens ont pris cette production de la riche fantaisie indienne pour la déformer et l'incorporer à ce tissu d'inepties, dont leur pauvre imagination, prétendant suppléer au silence voulu et presque absolu des vrais Évangiles sur les premières années de Jésus, ont fait leur soi-disant *Évangile de l'Enfance du Sauveur*.

sont extraits des *Notes* d'Assemani. On y lit, p. 219 : « *Bud*, sive Buddas, *Periodeutes* hoc est, *presbyter circuitor* seu *visitator*... sub Ezechiele Patriarcha circa A. Ch. 570 vivebat : Christianorum in Perside finitimisque Indiarum regionibus curam gerens. Hinc sermonem Indicum calluisse dicitur, ex quo librum Calilagh et Damnagh syriace reddidit... » — Assemani affirme (p. 222) que Bud Periodeutes fit sa traduction syriaque peu après la première traduction persane (*proxime post primam persicam*), c'est-à-dire d'après la traduction en pehlvi, faite par Barzoï, médecin de Chosroès le Grand, roi de Perse (de 531 à 579), traduction aujourd'hui perdue. Et Assemani ajoute que la traduction syriaque fut faite « sous le même Chosroes et, — il insiste, — « *d'après la source indienne* » (*et quidem ex fonte Indico sub eodem Chosroë Persarum rege*). — En 1876, M. G. Bickell publiait le texte et la traduction allemande de la version syriaque, retrouvée en 1871 par feu Albert Socin dans un monastère chaldéen près de Mardin (vilayet de Diarbekir).

TABLE DES MATIÈRES

Les Contes populaires et leur origine 1
La Légende des saints Barlaam et Josaphat. Son origine. 27
L'Origine des contes populaires européens et les théories de M. Lang 50
Quelques Observations sur les incidents communs aux Contes européens et aux Contes orientaux 65
La Légende du Page de sainte Élisabeth du Portugal et le Conte indien des « Bons Conseils ». 73
La Légende du Page de sainte Élisabeth du Portugal et les Contes orientaux (Post-scriptum). 109
La Légende du Page de sainte Élisabeth du Portugal et les nouveaux documents orientaux 121
Fantaisies biblico-mythologiques d'un chef d'école. M. Édouard Stucken et le folk-lore 163
Le Lait de la mère et le Coffre flottant. Légendes, contes et mythes comparée, à propos d'une légende historique musulmane de Java. 199
Le Prologue-cadre des Mille et une Nuits. Les légendes perses et le Livre d'Esther. 265
Étude de folk-lore comparé. Le Conte de « la Chaudière bouillante et la feinte Maladresse » dans l'Inde et hors de l'Inde 349
Le Conte du Chat et de la Chandelle dans l'Europe du Moyen Age et en Orient 401
Les Mongols et leur prétendu rôle dans la transmission des contes indiens vers l'Occident européen. Étude de folk-lore comparé sur l'introduction du Siddhi-Kûr et le Conte du Magicien et son apprenti 497
Un Épisode d'un évangile syriaque et les contes de l'Inde 613

BESANÇON. — IMPRIMERIE JACQUES ET DEMONTROND

369135

26 Mar 91

AnF
C8354

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED